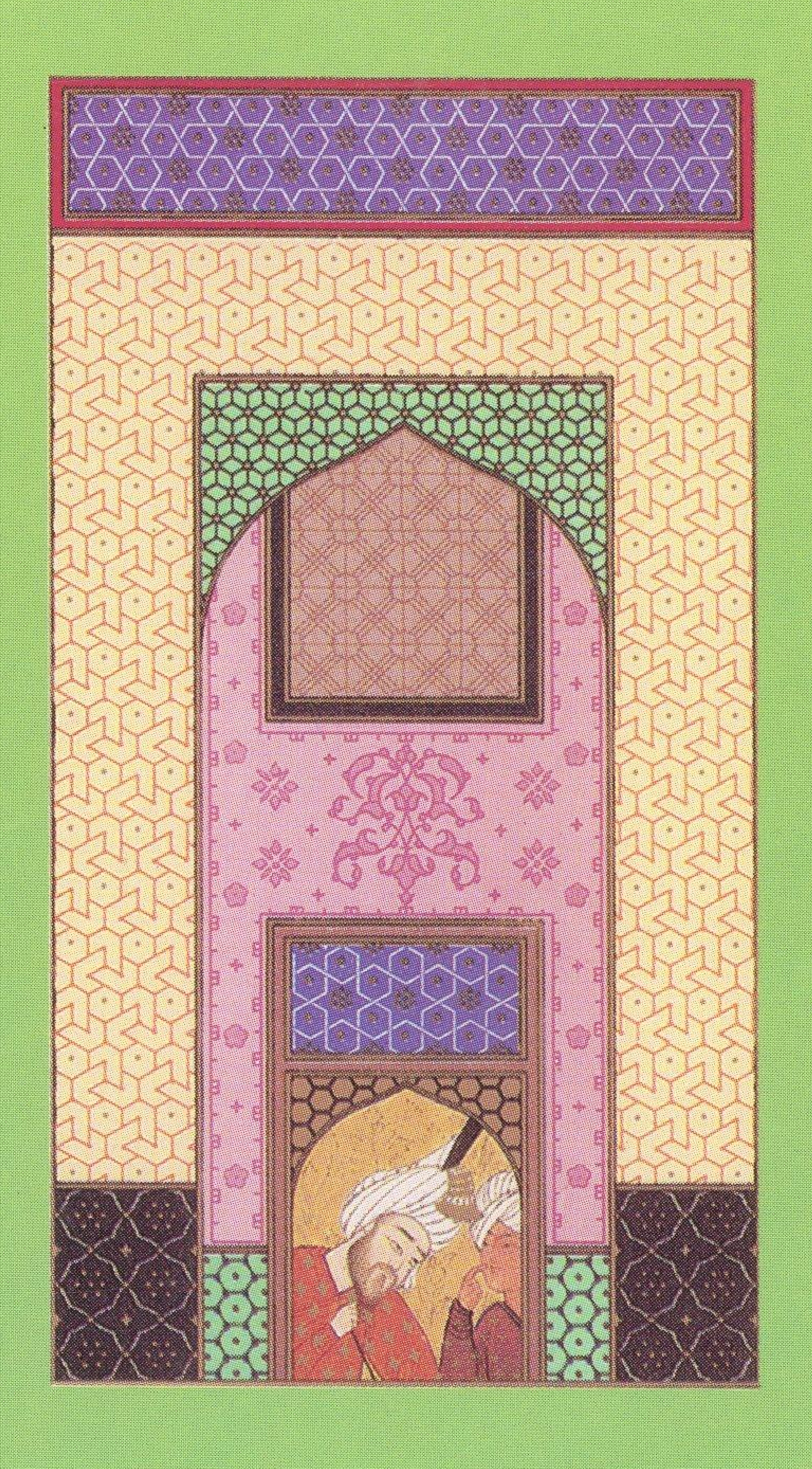
د. طه عبد الرحمن

في أُصول الحوار وتجديد عِلْم الكلام





طه عبد الرحمن

في أصول الحوار وتجديد علم الكلام

الكتاب

في أصول الحوار
وتجديد عِلم الكلام

تأليف

طه عبد الرحمن

الطبعة

الثالثة، 2007

عدد الصفحات: 176

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-156-2

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

في أُصول الحوار وتجديد عِلْم الكلام

الدكتور طه عبد الرحمن

أستاذ المنطق وفلسفة اللغة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الخامس
الرباط ـ المغرب



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المنقذ من الخوض

إن الدراسة السليمة للفكر العربي والإسلامي لا تتأتى بالمجازفة في التعميمات وإرسال الأحكام في مجمل هذا الفكر، كما عوَّدنا بعض الباحثين المعاصرين، وإنما بالوقوف عند مسائله، والتحليل المفصل لها واحدة واحدة، والاستخراج التدريجي للقوانين التي تضبط كلاً منها، مع الاحتفاظ بحق مراجعتها ومعاودة النظر في نتائجها، عند مقارنة هذه المسائل بعضها ببعض في الأحكام والمقتضيات.

المؤلف

فهرس المواد

قائمة بالرموز المستعملة

ب، جـ، د، هـ	: متغيرات دالة على القضايا (أو الجمل)
سا، عا	: متغيران فَوْقِيّان دالان على المتغيرات القضوية
بو، جي	: مجموعتان من القضايا
جو	: متوالية من الجمل
عو	: متوالية من العلاقات
$ر_1$، . . .، $ر_ن$	: علاقات
$صن_1$، . . .، $صن_ن$	: صور منطقية
با، جا، ها، طا، صا، صو، صي	: متغيرات دالة على المحمولات (أو الصفات)
ك، ل	: ثوابت دالة على المحمولات (أو الصفات)
جصا	: مجموعة من الصفات
ذ	: متغير دال على الصفة الذاتية
ما	: مجموعة من الصفات الذاتية (الماهية)
خص	: مجموعة من أخص الصفات
سـ، عـ، ف	: متغيرات دالة على الأشخاص
سَـ، عَـ، فَ	: ثوابت دالة على الأشخاص
~	: النفي (ليس)
∆	: الوصل (أو العطف)
∇	: الفصل (أو البدل)

$\longleftarrow$	: الشرط (إذا... فإن)
$\longleftrightarrow$	: التشارط (الشرط وعكسه)
$\bigtriangledown$ سـ	: السور الجزئي (بعض)
$\bigtriangleup$ سـ	: السور الكلي (كل)
$=$	: المماثلة الكلية
$=_{\text{صا}}$	: المماثلة الجزئية
$\equiv$	: المماثلة الذاتية العامة
$\equiv_{\text{صا}}$	: المماثلة الذاتية الخاصة
$\Box$	: الوجوب
$\Diamond$	: الإمكان
0	: الاستحالة
ع*	: العالم المتعين (عالمنا هذا)
$ع_1$، ....، $ع_ن$	: عوالم ممكنة متعددة
صـ	: الصدق
كـ	: الكذب
و	: القيمة الوسطى
//سـ	: قيمة القول بالنسبة للمتكلم
قو	: تقويم
ق	: قيمة عملية
.=عر.	: التعريف
د	: التداخل
كا	: التكافؤ
$\dashv$	: الصحة (أو اللزوم)

سل	: مجموعة من المسلمات
قع	: مجموعة من القواعد
//	: الدليل
/	: السند
+	: الادعاء
؟	: الاعتراض
جد	: موجود
صد	: صَدَّقَ
عد	: ادعى
مد	: مُدَّعٍ
حج	: حجة
فا	: تفريق
ثا	: إثبات
حا	: إلحاق

مقدمة الطبعة الثانية

لقد كان وما زال بعض الباحثين في محيطنا الجامعي يدعو إما إلى قطع الصلة بالتراث الإسلامي العربي ـ لاعتقاده أن هذا القطع هو وحده الذي يكفل للعرب الالتحاق بالحداثة ـ وإما إلى إبقاء الصلة بالقسم الفلسفي من هذا التراث ـ لاعتقاده أن هذا القسم هو وحده الذي يستوفي مقتضيات الوصل بالحداثة ـ؛ وهذان الموقفان، وإن كانا في ظاهرهما متفاوتين، فإنهما على الحقيقة يفضيان إلى نتيجة واحدة، وهي: **إخراج المتلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعته أمته إلى التعلق بتراث من صنع أمةٍ سواها**، ذلك أن الذي يقول بالقطع الكلي للصلة بالتراث الإسلامي، لا يُخفي ألبتة دعوته إلى استبدال تراث أجنبي مكانه، كما أن الذي يقول بالقطع الجزئي لهذه الصلة، لا يبقيها إلاّ مع القسم الذي اشتهر نقله من التراث الأجنبي، إذ من المعلوم أن المعرفة الفلسفية معرفة مأخوذة عن اليونان؛ وعلى هذا، تكون حقيقة هذا الموقف الثاني أنه يدعو إلى قطع الصلة **بكل** ما هو مأصول غير منقول، فيكون هو الآخر قطعاً كلياً لا جزئياً.

في حين كنا وما زلنا من جانبنا ندعو، على عكس هذين الموقفين الظاهرِ تفاوتُهما، إلى التعامل مع التراث **كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها**، فصِرْنا، بسبب ذلك، نُنْعت بالدعوة إلى القديم، بينما صار أصحاب هذين الموقفين يُنعتون بالدعوة إلى الجديد، مع أننا كنا نتوسل في دعوتنا هذه بوسائل ـ مفاهيمَ وطرائق ـ تضاهي في قوتها المنهجية وسائلَ هؤلاء إن لم تتعدَّها جِدَّة ودقة، لأن مستندنا فيها لم يكن قط مستنبطات النظر التقليدي العتيق، وإنما كان مستجدات البحث المنهجي الصريح؛ ولكن سوء النعوت التي

كان يرسلها في حقنا من يحركهم الهوى أو يغشاهم الجهل لم يُثْنِ عزيمتنا عن السعي في تحقيق فرضيتنا التي تقطع بدوام اتصالنا بالتراث وتكامل مختلف أقسامه.

وتجلت باكورة هذا التحقيق في بيان كيف أن الممارسة الحوارية التي اختص بها التراث الإسلامي العربي والتي عُرفت فيه باسم «المناظرة» تجعل انفصالنا عن هذا التراث من باب التكليف بما لا يطاق كما تجعل حصر هذه الممارسة في قسم واحد من أقسام التراث من باب ادعاء ما لا يصح.

فلا يمكن أن ننفصل عن الممارسة الحوارية الخاصة بتراثنا، لأن للحوار فضائل خاصة أصبحت تُعدُّ اليوم عنوانا على وعي الأمة وتقدمها، يكفي أن نذكر منها ما يلي:

أولاها، أن الحوار لا يوجد إلاّ حيث يوجد الاختلاف في طرق البحث؛ فالراجح أن طريق الوصول إلى الحق ليس واحداً لا ثاني له، وإنما طرقاً شتّى لا حدّ لها، لأن **الحق هو نفسه**، على خلاف الرأي السائد، **ليس ثابتاً لا يتغيّر، بل أصله أن يتغيّر ويتجدد، وما كان في أصله متجدداً، فلا بدّ أن يكون الطريق الموصل إليه متعدداً**؛ وحيثما وُجِد التعدد في الطرق، فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها أو السالكين لها.

والثانية، إنّ تَواصُل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراداً، يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث إن هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبيَّن له، عند مقارعة الحجة بالحجة، ضُعْفُ أدلته عليه، ثم يتجه تدريجياً إلى القول برأي مَن يخالفه، أو يأخذ، على العكس من ذلك، في تقوية أدلته متَى تبيَّنت له قوة رأيه، مستجلباً مزيد الاهتمام به من لدن مُخالِفه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى قبوله والتسليم به، وهكذا؛ **فإذا أُنزِل الخلاف منزلة الداء الذي يُفرّق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يُشفي منه.**

والثالثة، أن الحوار يُسهِم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسِّعه ولا يعمِّقه النظر الذي لا حوار معه: إذ الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين، **وليس**

النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اثنين؛ فمعلوم أن العقل يتقلب بتقليب النظر في الأشياء، وأنه على قدر تقلبه، يكون توسُّعه وتعمُّقه؛ **والعقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب هو العقل الحي الكامل**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون تقلب العقل في حالة النظر من جانبين ضِعْفَ تقلُّبِه في حالة النظر من جانب واحد، فيكون عقلاً أوسع وأعمق، وإلاّ فإن تقلبه أكثر من هذا متى علمنا أن أدلة الجانبين لا يجتمع بعضها إلى بعض فحسب، بل يزدوج بعضها ببعض؛ ومعلوم أن في الازدواج من الكثرة ما ليس في الاجتماع، بحيث تزداد سعة العقل وعمقه درجات كثيرة في حالة الازدواج منهما في حالة الاجتماع.

كما لا يصح أن نحصر ممارسة المناظرة في قسم واحد من أقسام التراث الإسلامي العربي، وذلك للاعتبارات الآتية:

أولها، أن المناظرة الإسلامية، وإن استعانت في تفصيل قواعدها ببعض مقررات الجدل اليوناني، يبقى أن الأصل فيها هو الجدل القرآني؛ فلا يخفى على أحد ما جاء به القرآن الكريم من أساليب ونماذج في المحاورة كثيرة ومتنوعة حَسْبُنا شاهداً عليها ورود مادة «القول» بصيغ صرفية مختلفة في مواضع جد متعددة[1] منه؛ ومعلوم أنه لا شيء بلغ مبلغ القرآن في إحاطة تأثيره بمختلف دوائر المعرفة الإسلامية؛ وهكذا، فإذا صح أن الأصل في المناظرة الإسلامية هو القرآن نفسه، صح معه أيضاً أن أثرها ينبغي أن يمتد إلى حيث يمتد أثر هذا الكتاب في التراث الإسلامي العربي.

والثاني، أن المناظرة لم تكن قط في يد المسلمين العرب أداة للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها، وإنما كانت وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة وممارسة العقل السليم؛ ولما كانت هذه التنمية المعرفية والممارسة

---

(1) قد ورد ذكر هذه المادة في القرآن الكريم في أكثر من ألف وسبعمائة موقع؛ ونذكر من صيغها على سبيل المثال، لا الحصر: «قال» و «قالت» و «قالا» و «قالوا» و «قلت» و «قلتم» و «أقول» و «تقول» و «تقولون» و «نقول» و «يقولون» و «قل» و «قولا» و «قولوا» و «قيل» و «يقال».

العقلية مطلوبتين في مختلف المجالات، لا عجب أن نجد المسلمين يتوسلون بالمناظرة عند البحث في هذه المجالات، حتى إنها غلبت على المناهج الأخرى، بل كادت أن تستقل بزمام المعرفة في بعض شعب التراث.

والثالث، أن المناظرة تتّبع طرقاً في الدلالة والاستدلال تُعدُّ أقل قيوداً وأعم حدوداً من غيرها من الطرق التي يُتوصل بها إلى المعارف المطلوبة، بحيث يكون نطاق عملها أوسع من نطاق عمل غيرها، فيقع الالتجاء إليها في مجالات المعرفة التي لا تطيق التقنين الصارم، فضلاً عن المجالات التي تطيق مثل هذا التقنين.

ومن هنا يتضح أن التحامل على المناظرة الإسلامية الذي يقع فيه القائل بالترك الكلي للتراث أو إسقاطَها من الاعتبار الذي يقع فيه القائل بالأخذ بقسم محدود من التراث ـ بدعوى أن المناظرة الإسلامية هي مجرد جدل عقيم أو مراء باطل ـ ليس من التحقيق العلمي في شيء، وإنما تَجَنٍّ صريح عليها وعلى أهلها، إما عناداً أو جهلاً.

أما **العناد،** فلأن الواحد من هذين المعترضين ينكر ما ثبتت ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ صحتُه وفائدتُه، وهو أن المناظرة ممارسة حوارية الغرضُ منها الاشتراك في الوصول إلى الحق؛ ولعل السبب في هذا العناد هو كون عقل المعترض اندمغ بمقولات تراث غير عربي أو غير إسلامي، فانساق ـ من حيث يشعر أو لا يشعر ـ إلى قياس التراث الإسلامي العربي على هذا التراث الأجنبي، مقرّراً أن كل ما خالف فيه المقيسُ المقيسَ عليه هو عبارة عن ضعف لَحِق بالمقيس، والحال أن هذا القياس لا يصح إطلاقاً، لأن الفوارق بين ذينك التراثين أكثر من أن تُحصى، ومن يعمد إلى مثل هذا القياس يكون قد ضاق عقله بما لا مزيد عليه، لأنه لا يقدر على تصور إمكان صحة ما لا يوافق المقولات التي دمغت عقله.

وأما **الجهل،** فلأن معرفة الواحد من المعترضَيْن المذكورين بالتراث الإسلامي العربي معرفة ضحلة لا تؤهله أبداً لإصدار أي حكم فيه، وهو مع ذلك يظن أنه قد بلغ النهاية في الإحاطة به، سبراً لأغواره وكشفاً عن أسراره؛ والحال أنه لا يكفي في حصول هذه المعرفة الوقوف على الأحداث التاريخية

والتقلبات السياسية التي توالت على الأمة الإسلامية العربية كما يتوهم هذا المعترض، وإنما ينبغي التمكن من الآليات المنتجة الخاصة التي صُنع بها هذا التراث، ولا سبيل إلى ذلك ما لم يقع التمرس على الأقل بأساليب الفقهاء والمتكلمين التي تَظهر فيها بجلاء القوة المنهجية الإسلامية، في حين لا نجد أثراً لهذا التمرس عند هذا المعترض، متحاملاً على المناظرة كان أو متغافلاً عنها، فيكون اعتراضه مردوداً عليه.

وحتى ندفع الظلم عن هذا الجانب من تراثنا ونرد إلى أَهله ما يستحقونه من اعتبار، بادرنا إلى تأليف الكتاب الذي بين يديكم واتبعنا فيه طريقاً لا ينازع في وصفه العلمي إلاّ المكابر ولا يفضله في شيء الطريقُ الذي اتبعه الخصوم للطعن في قيمة التراث والنيل من أهله، بحيث جاء هذا العمل على وجه الإجمال مستوفياً لشرطين أساسيين:

أحدهما، **شرط المجانسة**، والمقصود به أن يكون المنهج من جنس الموضوع متى أراد المتوسل به الظفرَ بالآليات الداخلية التي يتحدد بها الموضوع، مع العلم بأن الوقوف على هذه الآليات هو الذي يؤهل صاحبه لتمام المعرفة بالموضوع الذي ينظر فيه؛ فعلى سبيل المثال، الموضوع التاريخي لا يناسبه إلاّ المنهج التاريخي والموضوع المنطقي لا يناسبه إلاّ المنهج المنطقي؛ ولقد غلب على سابق الدراسات العربية للتراث الإسلامي الإخلال بهذا الشرط، إذ كانت تتناول مختلف أقسامه وجوانبه بمناهج ليست من جنسها، والغالب في المناهج المستعملة فيها أن تكون تاريخية أو سياسية ولو أن التراث ليس كله تاريخاً أو سياسة؛ فعلى هذا، لم يكن بمقدور النتائج المحصَّلة بواسطتها أن تكشف من هذا التراث إلاّ عن صفات خارجية أو عارضة لا تُفِيد أبداً في تحصيل الآليات المنتجة له؛ فليس يصح أنك إذا اطلعتَ على الأحداث التاريخية والأسباب السياسية التي صاحبَت وضع معرفة من المعارف تكون قد أَحَطْتَ، حقيقةً، بأسرار وضع هذه المعرفة حتى تضاهي فيها أهلها.

في مقابل هذا، اجتهدنا نحن في استيفاء شرط المجانسة؛ فلما كانت المناظرة الإسلامية عبارة عن جملة من البُنى الدلالية والاستدلالية، أي عبارة عن موضوع ذي طبيعة لغوية منطقية، استعملنا في بحثها منهجاً هو الآخر ذو صبغة

لغوية منطقية، فاستطعنا أن نبرز فيها، كما سيتبين لك، جوانب في غاية الأهمية من الممارسة العقلانية التي كان يختص بها أهلها من علماء المسلمين ونُظَّارهم.

والثاني، **شرط الحداثة**، والمقصود به أن يستوفي المنهج المستعمل شرائط التقدم الحديث الحاصل في مجال المعرفة العلمية؛ لذا، ينبغي التفريق في عملنا بين منهجيتين اثنتين: «منهجية تحتية»، وهي منهجية المناظرة باعتبارها الممارسة الحوارية التي اختص بها المسلمون والتي جعلنا منها موضوعنا المتميّز الذي ننظر فيه ونحلله ونقومه؛ ثم «منهجية فوقية»، وهي المنهجية التي توسلنا بها في تحقيق هذا النظر والتحليل والتقويم، وقد بذلنا وسعنا في أن نأخذ فيها بأقصى ما يمكن من المقتضيات العلمية المستحدثة التي تناسب موضوعنا، بحيث يندفع كلياً اعتراض الأخذ بالقديم الذي أراد البعض أن يورده علينا؛ فلا يصح هذا الاعتراض إلاّ إذا كانت المنهجية الفوقية قديمة، بينما هي هاهنا ممسكة بأسباب الحداثة كاملةً، فلا يتوجه هذا الاعتراض علينا ألبتة؛ أما قِدم المنهجية التحتية، فلا يُعتبر، وذلك لأسباب ثلاثة:

أولها أن قِدم الموضوع لا يتعدى إلى المنهج المستعمل في بحثه، إذ يجوز أن يكون الموضوع المدروس قديماً في حين يكون المنهج المدروس به في غاية الجدة.

والثاني هو أنه ليس كل قديم لا نفع فيه ولا كل حديث لا ضرر فيه؛ فقد يتضمن القديم من الإمكانات ويفتح من الآفاق ما يجعل فائدته تمتد إلى بعيد الأزمان حتى يبدو كأنه شيء حديث في كل واحد من هذه الأزمان البعيدة كما أن الحديث، على العكس من ذلك، قد تقل إمكاناته وتضيق آفاقه حتى كأنه أشبه بالماضي الميت منه بالحاضر الحي.

والثالث هو أن القديم قد تثبت حداثته ولو أن الأصل فيه بقاؤه على حاله من القِدم؛ ويحصل هذا الإثبات بواسطة المنهج الحديث الذي نتبعه في مقاربته، إذ يكفي في ذلك أن نقف في الشيء القديم على جوانب معينة تكون مثمرة بحسب المعايير المقررة في هذا المنهج؛ وهذا عينه ما جرى في معالجتنا للمناظرة، إذ أظهرت هذه المعالجة وجود عناصر متميّزة في الحوار الإسلامي لا ينكر فائدتها الجمة، بل حداثتها الصريحة إلاّ المعاند.

ولما كنا قد اشتغلنا بموضوع «الحوار» في الممارسة الإسلامية في وقت لم يكن يَعني الكُتَّابَ العربَ منها إلاّ موضوع «الصراع» لِما كان «للفكرانيات»[2] المادية من هيمنة عليهم، وسلكنا في اشتغالنا به طريقاً غير الطريق الذي أَلِفه نُقاد التراث وجعلوا جمهور القُراء يألفه، لم يكن بد من أن يمضي عملنا فيهم وفي جمهورهم كما لو أنه الاستثناء الذي يؤكد القاعدة؛ وها نحن اليوم نلاحظ أن الاهتمام بالصراع مِن لَدُن هؤلاء النقاد أخذ يقل ليحل محله الاهتمام بالحوار؛ لذا، يجوز أن يكون كِتابنا هذا قد حان أوانه لكي يستفيد منه القارئ العربي بعضاً مما أخذ يشغله.

ولسنا ننكر ما قد يجده هذا القارئ من صعوبة أو تعثر في استيعاب بعض فقراته، ولا سيما ما كان منها مصوغاً بلغة رمزية ولو أننا حرصنا على أن ننقل مجمل مضمونها في ألفاظ اللغة العادية، حتى يكتفي بهذا النقل من لم يستأنس بلغة الرموز أو من ينفر منها؛ فلقد انقطعت الكتابة الفلسفية العربية زمناً طويلاً عن الآلة المنطقية واستبدلت مكانها، على وجه العموم، المعالجة التاريخية التي نتج عنها استسهال المقروء واستكسال العقل، ولا بدّ لعمل يعيد الصلة بهذه الآلة أن يَستصعِبه القارئ العربي، نظراً لأنه يُحدث انقطاعاً في ما كان مألوفاً له منذ أمد بعيد، فضلاً عن الدقة البالغة التي تختص بها هذه الآلة والتي تدعو أصلاً إلى زيادة تركيز للذهن وتشديد للانتباه.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا القارئ مطالَب اليوم بأن يَخرج عن مألوفه الذي لم يُفلح إلاّ قليلاً في زحزحته عن ركوده العلمي، كما هو مطالب بأن يُجهد نفسه بما يبلغ نهاية طاقته إن هو أراد أن يجدد عطاءه ويضمن استمراره، فلا اجتهاد بغير إجهاد ولا بقاء بغير عطاء.

الرباط، الأحد 4 محرم 1421

الموافق لـ 9 إبريل 2000

طه عبد الرحمن

---

(2) نضع لفظ «الفكرانيات» في مقابل لفظ «الإيديولوجيات»؛ انظر مبرّرات هذا الاستعمال في كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، ط. 2، ص. 24 ـ 25.

مقدمة الطبعة الأولى

إن الطريق إلى حقائق «التخاطب» صار مفتوحاً، وأخذ يسلكه كل من اقتنع بأن «التخاطب» فيه ما ليس في غيره من شعب اللغة. ففيه «التبليغ»، وتبليغه تنشأ فيه المعاني مشتركة بين ذوات مختلفة؛ وفيه «التدليل»، وتدليله يجعل من كل قول «دليلاً» على «مدلول» يطلبه الغير في نفسه أو في أفقه. وفيه «التوجيه»، وتوجيهه يَبُثُّ في الأقوال قيماً تستنهض همة الغير للعمل.

فيكون كل أصل في اللغة الإنسانية أصلاً «تبليغياً تَدْلِيلِيّاً توجيهياً» ولو كان لفظاً واحداً لا غير، فقد يُقدَّر في الذهن ما ليس له تَحَقُّق في العين.

وظلت هذه الحقيقة تشغلنا زمناً غير قصير، ولم نزل نجد لها الشاهد بعد الشاهد من أقوال الناس في هذه اللغة أو تلك، ولم يزدنا ذلك إلاَّ اعتقاداً راسخاً بأن أمة انشغلت بالأمور العظام، مثل «الأمة العربية الإسلامية»، ليست تَغيب عن رجالها هذه الحقيقة الكبرى، فاهتدينا بعد طول التنقيب والتدقيق إلى ما نحن جاعلوه بين يدي القارئ، عسى أن يلمس فيه المجهود المبذول في **تجديد التقويم** لجانب من إنتاج هذه الأمة العالمة. وإذا لم يبلغ هذا العمل من قارئه إلاَّ مبلغاً يجعله يقبل إمكان مراجعة بعض الأحكام الراسخة في الأذهان عن هذا الانتاج أو، أدنى من ذلك، يَنْهَضُ بتجديد إثباتها بعد اعتراضنا عليها ونقضنا لبعضها، فإن في ذلك ما يجعل عملنا لَبِنَةً تسهم أيما إسهام في التوعية بضرورة اتخاذ مناهج للبحث غير تلك التي أدت إلى مثل هذه الأحكام.

وقد استمددنا وسائلنا المنهجية ومفاهيمنا النظرية من علمين دقيقين عَرَفَا منذ زمن يسير «انقلاباً» في أدواتهما ومبادئهما ومضمونهما.

أول هذين العلمين: **اللسانيات** التي شهدت منذ الستينات تغيراً جذرياً في أساليب الوصف والتحليل للظواهر اللغوية بفضل اصطناعها لأساليب صورية ورياضية.

ونقسم اللسانيات التقسيم الثلاثي التالي:

أ ـ الدَّالِّيات: نقصد بها الدراسات التي تختص بوصف ـ وإن أمكن بتفسير ـ «الدَّال» الطبيعي في نطقه وصوره وعلاقاته؛ وبهذا تكون «الدَّالِّيات» عندنا شاملة للأقسام الثلاثة المشهورة: «الصوتيات» و «الصَّرْفيات» و «التركيبيات».

ب ـ الدَّلاليات: هي الدراسات التي تختص بوصف ـ وإن أمكن بتفسير ـ العلاقات التي تجمع بين «الدوال» الطبيعية و «مدلولاتها» سواء اعتبرت تصورات في الذهن أو أعياناً في الخارج.

ج ـ التَّداوليات: هي الدراسات التي تختص بوصف ـ وإن أمكن بتفسير ـ العلاقات التي تجمع بين «الدوال» الطبيعية و «مدلولاتها» وبين «الدَّالين» بها.

وقد كانت أكثرُ استفادتنا في هذا البحث من قسم «التداوليات» في أبوابه الثلاثة: باب «أغراض الكلام» وباب «مقاصد المتكلمين» وباب «قواعد التخاطب».

وقد وقع اختيارنا منذ 1970 على مصطلح «التَّداوليات» مقابلاً للمصطلح الغربي «براغماتيقا»، لأنه يوفي المطلوب حقه، باعتبار دلالته على معنيي «الاستعمال» و «التفاعل» معاً. ولقي منذ ذلك الحين قبولاً من لدن الدارسين الذين أخذوا يدرجونه في أبحاثهم.

كما أننا وضعنا مصطلح «المجال التداولي» الذي يتردد في النص والذي أخذ، هو الآخر، يشق طريقه إلى كتابات الباحثين، وقصَدْنا به «كل المقتضيات العقدية والمعرفية واللغوية ـ القريب منها والبعيد ـ المشتركة بين المتكلم والمخاطب والمُقوِّمة لاستعمال المتكلم لقول من الأقوال بوجه من الوجوه»[1].

---

(1) راجع كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. 2، ص. 243 ـ 272.

ثم إننا أردنا أن تجري دراستنا على قوانين اللغة العربية في اصطناع أدوات البحث العلمي.

لقد غلب على الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم العلمية وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية الاشتغال بقوالب ومعايير اللغة الأجنبية: الفرنسية والإنجليزية؛ فلا نكاد نجد عند معظمهم من المعاني العلمية إلاّ ما كان نقلاً حرفياً لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية، وفائدتها المحدودة. وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت معها ألفاظهم «أشكالاً» منقطعة الصلة بدلالاتها اللغوية وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي.

وسعياً وراء الاستقلال عن المعايير الأجنبية في الوصف وإنتاج المعرفة، اجتهدنا قدر المستطاع في الأخذ بأسباب اللغة العربية في التعبير والتبليغ ووظفناها في التنظير لموضوع هذا البحث؛ ومن مظاهر هذا التوظيف العلمي، أننا ميزنا بين مراتب ثلاث في السلوك الحواري: «الحوار» و «المحاورة» و «التحاور»، ما كانت لتَتَأتى لنا في لغات أخرى، ووضعنا عليها القيود الضرورية والكافية لتجعل منها أداة إجرائية مفيدة في التَّصْنيف والوصف؛ ولعلنا نكون، بذلك، قد مهدنا الطريق لممارسة علمية باللسان العربي في ميدان تحليل الخطاب.

وثاني العلمين اللذين اعتمدناهما هو**المنطق**، فقد تدققت وسائل هذا العلم وتشعبت أبوابه وتعددت مستوياته واتسع مجاله، فاستعانت به مختلف العلوم في ضبط مناهجها وتنسيق نتائجها، واستفادت منه العلوم الإنسانية على الخصوص طُرُقاً في البحث الدقيق والوصف المحكم.

لقد ارْتَدى المنطق منذ مطلع هذا القرن «ألْبِسَةً» ثلاثة:

أ ـ لباس تَركيبي: تتحدد على مستواه صحة الاستدلال بإمكان اشتقاقه من مسلمات مخصوصة بطريق قواعد مخصوصة.

ب ـ لباس دلالي: تتحدد على مستواه صحة الاستدلال بإمكان صدقه في

جميع التأويلات المسندة إليه داخل بنية دلالية مخصوصة أو، بتعبير آخر، بامتناع التعرض له بالنَّقْض.

جـ ـ لباس حواري: تتحدد على مستواه صحة الاستدلال بإمكان تحصيل مدعيها من المتحاورين طريقة مشروعة لإلزام خصمه.

وبفضل اللباس الأخير الذي اكتساه المنطق منذ السبعينات، توثقت الصلات بينه وبين «الدرس اللُّغوي» و «مبحث الخطاب» منه على وجه الخصوص.

وبهذا الصدد، نحيط القارئ علماً بأن استفادتنا من المنطق مقيَّدة بالشرطين التاليين:

أ ـ التمييز بين المنطق كأداة للوصف والمنطق كموصوف لهذه الأداة: إن أحد المستويين **طبيعي** نحتكم فيه إلى التجربة العملية، والآخر **صناعي** تحكمه قوانين البناء الصوري المساوقة للرياضيات «المجردة» أو «الخالصة».

وقد غاب هذا الفرق على بعض قدماء الفلاسفة، والتبس الأمر بصدده على بعض المعاصرين، فاعتقدوا أن ما يحتويه «المنطق الصناعي» من قوانين صورية ومسائل مجردة هي نفسها القواعد التي نفكر بها عملياً والدعاوي التي نتعامل بها يومياً؛ فقاسوا بها مقتضيات الخطاب الوارد باللسان الطبيعي، وصنفوا المتكلمين به فئات خطابية بحسب درجات التزامهم المزعوم بالقوانين المنطقية الصناعية.

والحق أنه لا أحد، ولو كان المنطقي نفسه، يتبع، في كلامه اليومي، ما هو مسطَّر ومُقَعَّد في رسائل المناطقة، لأن المنطق أنساق مبنية والكلام أحوال فِطْرِيَّة.

ب ـ وضع حدود لوصف المنطق للخطاب الطبيعي: لا ريب أن المنطق يفيد محاولات الوصف العلمي أياً كانت بأن يمدها من جهة بأدوات لاستكشاف الظواهر التي تبحثها، ومن جهة أخرى، بوسائل لاختبار الكفاية التنظيرية لأجهزة الوصف والنماذج النظرية التي تصطنعها.

وإذا كنا قد استفدنا من المنطق على هذين المستويين في وصف الخطاب الطبيعي، فإننا راعينا خصوصيات هذا الخطاب وإمكاناته المضمونية المتكاثرة،

فلم نقيده بشروط المنطق الصوري ولم نسقط عليه إسقاطاً معايير البرهان الآلي، وإلا كنا كمن يطمع في محال، إذ يطلب أن يقيس الشيء بغير المقياس المجعول له، أو كنا، بتعبير ابن خلدون، كمن رأى «الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال». ولو فعلنا لانْقَطَع الخطاب عن وظائفه، وانقلب إلى «لا خطاب»، وانحبس في متوالية على غير شروط النطق الإنساني.

وعليه، فسوف نتوسل بالآلة المنطقية حيث نعلم صلاحيتها وكفايتها، ونستبعدها حيث نعلم عدم مناسبتها أو ضرورة تكميلها إلى حين تصنيعها لأساليب أخرى أوسع وأشمل.

أما عن محتوى هذا الكتاب، فقد قَسَّمْناه إلى أربعة فصول:

اختص الفصل الأول بالتنظير **«للحوارية»** بأن جعلها مراتب ثلاث («الحوار» و «المحاورة» و «التحاور») تناسب تصنيفاً ثلاثياً للنظريات الحوارية المتداولة في مجال البحث الخطابي: **«النظرية العرضية»** و **«النظرية الاعتراضية»** و **«النظرية التَّعارضية»**. وقد تمّ فيه تخصيصُ كل واحدة من هذه النظريات بآلية خطابية معينة، وتحديد نموذجها النظري ومنهجها الاستدلالي وشاهدها النصيّ، وتقويمُ الجوانب الإيجابية والسلبية فيها.

وركَّزَ الفصل الثاني على معالجة **المنهج الكلامي** في ممارسة «المتكلمين» للحوار، فأثبتَ قضيتين: أولاهما أن الخطاب «الكلامي» والخطاب الفلسفي «التداولي» لا يختلفان من حيث شروطهما الاستدلالية الحجاجية، وثانيهما أن «علم الكلام» يتَّصف بخصائص تداولية لا تشاركه فيها الفلسفة «البرهانية»، كما دَرَس هذا الفصل «المناظرة»، أصولاً، وقواعد: أخلاقية ومنطقية، وتناول تقويمهما من زاوية «منطق الحوار» الحديث.

أما الفصل الثالث، فعالج **الاستدلال «الكلامي»** في صورة القياس من زاوية «التحليل الخطابي»، فحدد مسلماته وعملياته وقواعده الخطابية، واستخرج خصائص العنصرين الأساسيين فيه وهما: «الشاهد» و «المشابهة»، كما حلَّلَ مفهوم «المماثلة» واستخدم أدوات المنطق في عرض وتنسيق مختلف نظريات المماثلة عند المتكلمين.

وأما الفصل الرابع، فاتجه إلى بحث **الاشتغال العقلي** عند «المتكلمين الذي أسميناه بـ «المعاقلة»، فابتدأ بالاعتراض على دعاوَى مستحدثة في دراسة الفكر الإسلامي، على الخصوص منها دعوى «بيانية» العقل العربي، ودعوى «شرعانية» العقل الإسلامي؛ وانتقل بعد ذلك إلى إثبات جملة من المبادئ العامة الأخلاقية والمنطقية التي تضبط السلوك الحواري «للمتكلمين».

الرباط: فاتح صفر 1407

الموافق: 6 أكتوبر 1986

طه عبد الرحمن

الفصل الأول

الخطاب ومراتب الحوارية:

«الحوار» و«المحاورة» و«التحاور»

أولاً ـ في الشروط العامة للحوارية

أعلمْ أن مراتب الحوارية تشترك جميعاً في كونها «فعاليات» خطابية، وكل فعالية خطابية تفيد القيام بمجموعتين متميزتين من الشروط هما: **شروط النص الاستدلالي وشروط التداول اللغوي**.

فلنبسط الكلام في هذا القدر المشترك من الشروط بين مختلف مراتب الحوارية قبل أن ننتقل إلى تفصيل القول في وجوه تمايز هذه المراتب فيما بينها:

1 ـ شروط النص الاستدلالي:

1.1 ـ النصية: كل نصّ هو بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات؛ ونصوغ هذا التعريف الصوغ المنطقي التالي:

- **النص** هو زوج: (جو، عو) تتحقق فيه الشروط التالية:

ـ جو متوالية متناهية من الجمل السليمة جـ$_1$، . . . ، جـ$_ن$.

ـ عو متوالية متناهية من العلاقات ر$_1$، . . . ، ر$_ن$.

بحيث يكون مجال تعريف كل ر$_ى$ هو مجموعة الجمل جى التي تتألف منها المتوالية جو.

وقد تربط هذه العلاقات بين جملتين (الرَّبط «المثنوي») أو بين أكثر من جملتين (الربط «الجمعي»)، كما قد تربط الجمل فيما بينها ربطاً مباشراً (الربط

«القريب») أو ربطاً تتوسطه علاقت أخرى تصل بين جمل أخرى (الربط «البعيد»)

2.1 ـ **الاقترانية**: النص «الاقتراني» هو ما كانت جميع عناصره مرتبطة فيما بينها؛ ونصوغ هذا التعريف الصوغ المنطقي التالي:

- **النص الاقتراني** هو الزوج (جو، عو) متحققاً فيه الشرط الآتي:

يقترن كل زوج (جـء، جـو) من جمل المتوالية جو بعلاقة قريبة أو بعيدة سواء كانت مثنوية أو جمعية.

3.1 ـ **الاستدلالية**: النص الاستدلالي هو ما كانت عناصره مقترنة بعلاقات «استدلالية».

وحَدُّ العلاقة **الاستدلالية** أنها بنية تربط بين الصور المنطقية لعدد معين من جمل النص: أي بنية نُونِية مرتبة يمكن صوغها كما يلي:

(صن$_1$، . . .، صن$_ء$، . . .، صن$_{ن-1}$: صن$_ن$)

بحيث يشكل كل صن$_ء$ (1 ⩽ ء ⩽ ن) الصورة المنطقية لإحدى الجمل، وتُدْعَى المتوالية الجزئية صن$_1$، . . .، صن$_{ن-1}$ بمُقَدَّم هذه العلاقة وصن$_ن$ بتاليها.

ويختلف النص الاستدلالي باختلاف ترتيب هذه الصور وبذكرها أو حذفها وباختلاف قيمتها المنطقية.

فقد يكون النص الاستدلالي من الصنف **التدرجي** الذي تسبق فيه المقدمات النتيجة أو من الصنف **التقهقري** الذي تأتي فيه النتيجة قبل بيان المقدمات.

وقد يكون من الصنف **الإظهاري** إذا ذكرت جميع الصور المنطقية التي تدخل في بنائه، أو من الصنف **الإضماري** إذا طويت بعض هذه الصور واحتيج إلى ذكرها لتمام بنيته الاستدلالية.

كما يكون من الصنف **البرهاني** إذا كانت علاقاته قابلة للحساب الآلي أو من الصنف **الحجاجي** إذا كانت هاته العلاقات تأبى الخضوع لمثل هذا الحساب الصوري.

2 ـ شروط التداول اللغوي:

1.2 ـ النطقية: لا يكون المحاور **ناطقاً حقيقياً** إلاّ إذا تكلم لساناً طبيعياً معيناً، وحصّل تحصيلاً كافياً صيغه الصرفية وقواعده النحوية وأوجه دلالات ألفاظه وأساليبه في التعبير والتبليغ.

ومن طبيعة كل **منطوق**:

1.1.2 ـ أن لا تنفك الصور اللفظية فيه عن **مضامينها**، هذه المضامين التي كلما كانت صلتها بالمعتقدات والمقاصد ألصق، كان تأثيرها في المخاطب أعمق.

2.1.2 ـ أن يكون متعدد الوظائف **ومتداخل** المستويات تتزاوج فيه الأقوال ويتمازج فيه الاعتقاد بالانتقاد.

3.1.2 ـ أن يكون **موجِّهاً** توجيهاً **عملياً**، تتداخل فيه الوقائع مع القيم، والمُعْطَى مع المَبْنِي، والمعنى مع المَبْنَى.

4.1.2 ـ أن يكون **مفتوحاً** فتحاً مستمراً تُبْنَى موضوعاتُه بناءً تدريجياً، ذلك أن هذه الموضوعات تنقلب في أحوال دلالية متعددة، تنتقل فيها من الإجمال إلى التفصيل، ومن الإشكَال إلى التبيين، ومن الخفاء إلى الظهور، علاوة على ما قد يلحقها من تغيرات في قيمها الحُكْمية وفي أوضاعها الاستدلالية مثل أن تتحول من الإثبات إلى الإنكار أو العكس، أو إلى مراتب بينهما تزيد من قوة أحدهما أو تنقص؛ كل ذلك من شأنه أن يجعل المحاور يقوم بعمل «الصانع» الحقيقي و «الباني» الفِعلي للموضوعات التي يدور عليها كلامه.

2.2 ـ الاجتماعية: إن المُحاور يتوجه إلى غيره مُطلِعاً إياه على ما يعتقد وما يعرف، ومطالباً إياه بمشاركته اعتقاداته ومعارفه؛ وفي هذا «الإطْلاع» وهذه «المطالبة» يكمن البعد الاجتماعي للحوارية، ومما يزيد هذا البعد الاجتماعي رسوخاً هو محاولة تجاوز الخلافات في الرأي بين المتحاورين تجاوزاً لا يأتي بالحل الوحيد والأوحد بقدر ما يأتي بحلول متوازنة ومعتدلة تستجيب لأوضاع تتغير عناصرها وتستجد مطالبها على مرّ الزمن.

فالحوارية تقوم إذن على مبدإ «التعاون» مع الغير في طلب الحقائق والحلول وفي تحصيل المعارف واتخاذ القرارات وفي التوجه بها إلى العمل.

3.2 ـ الإقناعية: فعندما يطالب المحاور غيره بمشاركته اعْتقاداته، فإن مطالبته لا تكتسي صبغة الإكراه، ولا تَدْرُج على منهج القمع، وإنما تتبع في تحصيل غرضها سبلاً استدلالية متنوعة تجر الغير جراً إلى الاقتناع برأي المحاور.

وإذا اقتنع الغير بهذا الرأي، كان كالقائل به في الحكم؛ وإذا لم يقتنع به، رده على قائله، مُطْلِعاً إياه على رَأْيِ غيره، ومُطالباً إياه مشاركته القول به.

وقد تزدوج أساليب «الإقناع» بأساليب «الإمتاع»، فتكون، إذ ذاك، أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب، وتوجيه سلوكه لِمَا يَهَبُها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطب، كأنَّه يراها رأي العين.

4.2 ـ الاعتقادية: كل محاور **يعتقد** القضايا الضرورية والبديهية والمسلَّم بها، فضلاً عن كونه يعتقد الرأي الذي يعرضه على الغير، ويعتقد صحة هذا الاعتقاد وما يلزم عنه وصحة الدليل الذي يقيمه على رأيه، كما أنه يعتقد الانتقاد الذي قد يُوَجّهُه إلى رأي الغير، ولا يقتنع برأي الغير إلاّ إذا اعتقد أن هذا الرأي مقبول، وأن عناصر الدليل الذي أقامه هذا الغير عليه مقبولة، وأن تدليله بها مقبول هو بدوره.

ثانياً: في مراتب الحوارية ونظريات الخطاب

1 ـ مرتبة «الحوار» والنظرية «العرْضية» للحوارية.

يعتمد «الحوار» في تصور النظرية «العرْضية» للحوارية، الآلية الخطابية التي نطلق عليها اسم **العرْض**.

1.1 ـ تعريف «العرْض»:

● حد **«العرْض»**: أن **يَنْفَرد** «العارض» ببناء معرفة **نظرية**، سالكاً في هذا البناء طرقاً مخصوصة يعتقد أنها ملزمة «لِلْمَعْروض عليه».

فـ «العرْض» بهذا الاعتبار هو ادعاء من حيث إن:

1.1.1 ـ «العارض» يعتقد صدق ما يعرض.

2.1.1 ـ ويُلزم «المعروض عليه» بتصديق عرْضه.

3.1.1 ـ ويقيم الأدلة على مضامين عرْضه.

4.1.1 ـ ويوقن بصدق قضايا دليله وبصحة تدليله.

ويستند هذا التصور «العرْضي» للحوارية إلى نموذجين صوريين: نموذج إعلامي نسميه **نموذج «البلاغ»** ونموذج منطقي نسميه **نموذج الصدق**.

2.1 ـ النماذج النظرية:

1.2.1 ـ نموذج البلاغ[1]:

● أركان **البلاغ** أربعة: «الناقل» و «المنقول» و «المنقول إليه» و «أداة النقل»، ولكل منها ضوابط.

فينبغي أن تكون أداة النقل معلومة للناقل ولِلْمنقول إليه، وأن تكون مضبوطة وثابتة وأمينة، كما يجب على الناقل أن «يَعْقِدَ» المنقول (أي ينشئه) بالأداة المعلومة، وعلى المنقول إليه أن «يَحُل» (أي يؤول) ما نُقِل إليه بنفس الأداة، ولا يستقيم لهما «البلاغ» إلاَّ إذا كانت قيمة المنقول واحدة لديهما.

ومعلوم أن هذاالنموذج استمده بعض أوائل اللسانيين من النموذج التقني الذي أنشأه مهندسو المواصلات، فلا نستغرب إذن أن يظهر فيه الناقل والمنقول إليه بمظهر **عاملين تقنِيَّين** متبايني الوظيفة، فأحدهما «يعرض» ما لديه من معلومات عبر القناة المتفق عليها ـ أو باصطلاحنا «يعقد» الخبر ـ، والآخر يقتضي عمله الكشف عنها ـ أو باصطلاحنا «يَحُلُّ» الخبر ـ بفضل هذه القناة.

---

(1) أسس هذا النموذج في إطار نظرية المواصلات الإعلامية الأمريكيان شانون SHANNON, C. وويفر WEAVER, W. واستخدمه في «اللسانيات» جاكوبسن JACKOBSON, R. وكاتز KARZ, J. ولاينس LYONS, J.

2.2.1 ـ نموذج الصدق:

يقوم هذا النموذج على مواضعة معروفة باسم «ص» ومنسوبة إلى تارسكي[2]، وتفيد هذه المواضعة أن **صدق** الجملة قائم في تحصيل شروط صدقها، وصورتُها:

«تصدق جا إذا كان **وفقط** إذا كان ش».

حيث يُسْتَبْدل بـ «جا» وصف بنيوي للجملة، ويستبدل بـ «ش» جملة تصوغ الشروط التي تصدق فيها الجملة الموصوفة.

وقد اعتمد بعض المناطقة واللسانيين[3] هذه المواضعة في تحديد الدلالة اللغوية، فجعلوا **دلالة** الجملة هي «مجموعة الشروط الضرورية والكافية لصدقها».

● **مثال**: «هرع أستاذ إلى الكلية» **إذا** أسرع **وفقط إذا** أسرع رجل يمتهن التدريس الجامعي بالتوجه إلى المكان الذي اعتاد إلقاء المحاضرات فيه.

وتتخذ المواضعة التارسكية بالنسبة لجمل اللغة الطبيعية الصورة العامة التالية:

«تفيد جا أن ش ⟷ تصدق جا **إذا وفقط إذا** ش» حيث الرمز ⟷ يشير إلى التشارط (= الشرط وعكسه).

3.1 ـ المنهج الاستدلالي: «البرهان»

ولما كان الحوار يحتذي حذو النموذجين الصوريين السابقين، **الإعلامي والمنطقي**، كان لا بدّ أن ينتهج «العارض» في عرضه مناهج الاستدلال **البرهاني**.

ومعلوم أن هذا الصنف من الاستدلال يتميز بخصائص صورية من تجريد

---

(2) TARSKI, A. منطقي ورياضي بولوني هاجر إلى أمريكا، له أبحاث مُجدِّدة في الرياضيات المجردة، واشتهر بتأسيسه «للدلاليات المنطقية» أو «نظرية النماذج» في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين، بعد مرحلة سيطرت فيها «التركيبات المنطقية» أو ما يعرف «بالطريقة الاستنباطية».

(3) من هؤلاء، المنطقي والفيلسوف DAVIDSON, D. واللساني LAKOFF, G. الأميركيان.

وتدقيق وترتيب، ومِنْ بَسْطٍ للقواعد وتمايز للمستويات واستيفاء للشروط واستقصاء للعناصر، هذه الخصائص التي تجعلنا نتصور آلة تقوم بحساب الاستدلال البرهاني، آلة مجردة شبيهة بالحاسوب، تطيع برنامجاً من عدد متناه من الأوامر، وتمتلك ذاكرة تخضع محتوياتها للعمليات، وتقوم بهذه العمليات في خطوات متوالية، كل خطوة لاحقة فيها محددة تحديداً كاملاً بهذا البرنامج وبما استوعبته الذاكرة في الخطوة السابقة.

4.1 ـ الشواهد النصية

خير النصوص الحوارية التي يمكن أن تشخص الطريقة التي تعمل بها آلية «العرض» هي: «الحوار الفلسفي» و «الحوار العلمي» الذي هو أبلغ المثالين على هذه الآلية، لذا نسميه «بالحوار الحقيقي»، بينما نطلق على الآخر، اسم «الحوار الشبيهي».

1.4.1 ـ الحوار الحقيقي:

يقوم فيه «العارض» بإطلاع «المعروض عليه» على النتائج التي توصل إليها، وعلى المراحل التي قطعها، وعلى الوسائل التي استعملها، مستفرغاً جهده في أن يكون عرضه وفق مقتضياتٍ تتحدد بما اكتسب من معارف مضبوطة، وحَصَّل من تصورات رياضية وتقنيات للبرهنة والحساب والتجريب والمراقبة، كما تتحدد بما استجد من انشغالات البحث العلمي.

2.4.1 ـ الحوار الشبيهي[4]:

يختص هذا الحوار بكون «العارض» فيه **يتظاهر** بإشراك غيره في طلب المعرفة وإنشائها وتشقيقها، بينما هو في حقيقة الأمر آخذ بزمام توجيه «المعروض عليه» في كل مرحلة من مراحل الحوار، فهو الذي يحدد «للمعروض عليه» مسألة سَبَق أن تدبرها، ويعيِّن طريقاً لبحثها خَبَرَها من قبل، وينتهي إلى نتائج معلومة له.

---

(4) تسيطر «الطريقة الحوارية» بالمعنى الذي حددناه للحوار عند أفلاطون ومالبرانش MALEBRANCHE وهيوم HUME وبركلي BERKELE ولايبنتس LEIPNIZ وغيرهم.

5.1 ـ تقويم النظرية «العرضية» للحوارية:

بعد بياننا لأهم مكونات النظرية «العرضية» للحوارية، نورد جملة من المآخذ التي يمكن أن توجَّه إلى هاته النظرية.

1.5.1 ـ إن العلاقة الحوارية في نموذج «البلاغ» لا تزيد عن كونها تتجه في **اتجاه واحد**، مُتعَلَّقُ الانطلاق فيه هو «العارض» ومتعلَّق الانتهاء فيه هو «المعروض عليه».

2.5.1 ـ إن نموذج الصدق يُقْصِرُ وظيفة اللغة على عرْض المعلومات ونقلها، ويُغفِلُ شروط **الاستعمال** التي تتميز عن شروط الصدق بمراعاتها **لمقام الكلام** وبتغييرها «حقوق» و «واجبات» المتخاطبين الكلامية فيما بينهم.

3.5.1 ـ إن الطريق البرهاني «للعرْض» يقطع الصلة بأسباب **إنشاء** الخطاب وفهمه، إذ لا عمل «للعارض» في ما يبني إلاّ أن يستبعد كل العناصر التي تسجل حضور الغير في مقاله، وتقيد إمكانات تعامله معه.

4.5.1 ـ إن «العارض العالم» يكثر القيود سعياً وراء تخليص «العرْض» من كل مظهر للاحتياج إلى تدخل «المعروض عليه» ويطمس كل أثر لذاته هو بدورها في هذا «العرْض»، حتى يضمن للعرْض استغناء تامّاً واستقلالاً كاملاً.

5.5.1 ـ إن «العارض الفيلسوف» وإن ترك آثاره جلية فيما يبنيه من «الحوار»، فإنه يبذل غايةَ إمكانه لاقتلاع آثار «المعروض عليه»، وذلك بتصَرُّفه في كل ظهور حواري «لِلمعروض عليه» وتسخيره لأغراض العرض.

وخلاصة القول، إن «الحوار» نص استدلالي مبناه على «البلاغ» الذي يتناوب عليه الجانبان، نص يَؤُولُ إلى الانفصال عنهما بمحو «العارض» منهما لآثار «المعروض عليه» لينتهي بدوره إلى الانمحاء منه.

فـ «الحوار» إذن، يقع في أدنى مراتب سُلَّم «الحوارية».

2 ـ مرتبة «المحاورة» والنظرية «الاعتراضية» للحوارية

1.2 ـ تعريف «الاعتراض»:

- حد «الاعتراض» أن يرتقي «المعروض عليه» إلى درجة من يتعاون مع

«العارض» في إنشاء معرفة **نظرية مشتركة**، ملتزماً في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنها كفيلة بتقويم العرْض وتحقيق الإقناع.

1.1.2 ـ تنتج عن هذا التعريف خصائص «الاعتراض» التالية:

1.1.1.2 ـ أنه فعل **استجابي** ـ لا ابْتِدائي ـ إذ يصدر من صاحبه كرد فعل على قول خصمه.

2.1.1.2 ـ أنه فعل **إدْبَاري** ـ لا إقبالي ـ حيث يتجه أثره إلى ما سبق من الكلام لا إلى ما يأتي منه.

3.1.1.2 ـ أنه فعل **استشاري** ـ لا استِبداي ـ ذلك أنّه لا يستمد مشروعيته من سلطان «المعترض»، وإنما من اعتراف «العارض» به.

4.2.1.2 ـ أنه فعل **تقويمي**، ذلك أن «المعترض» يتخذ من قول «العارض» موقفاً ملتزماً وموجِّهاً.

5.1.1.2 ـ أنه فعل **تشكيكي**، إذ يراجع «المعترض» خصمه في دعواه بمطالبته بالتدليل أو بإبطال دليله.

6.1.1.2 ـ أنه فعل **سِجَالي** ـ لا وصفي ـ لأن النفي الوصفي يخبر بارتفاع النسبة الحُكْمِية بين الموضوع والمحمول، مَثَلُه في ذلك مَثَل الإخبار بوقوع هذه النسبة، في حين أن النفي الاعتراضي ادّعاء بمنازعة قول «العارض».

2.1.2 ـ لا تستقيم للاعتراض هذه الخصائص إلاّ إذا استجاب للشروط التالية:

1.2.1.2 ـ كان «مرجعه» هو عين «مرجع» قول «العارض» (نقصد بـ «المرجع» ما يُقصَد به قديماً، أي موضوع القول.

1.2.1.2 ـ كان «منطوقه» متصلاً بوجه أو بآخر «بمنطوق» قول «العارض».

3.2.1.2 ـ كان «غَرَضُهُ» مُفَاعِلاً «لغرض» هذا القول، (نقصد بـ «الغرض» ما يقصده به البلاغيون القدماء وهو: الحكم المبلّغ بالقول والموجّه إلى العمل أو

بتعبير اللسانيين التداوليين «الفعل التكلمي»، ولا نستعمله بمعنى الغاية).

4.2.1.2 ـ كانت «حُجِّيته» معاكسة في قوتها لحجِّية قول العارض.

5.2.1.2 ـ كان التدليل عليه وتوجيه هذا التدليل تابعين لتدليل قول «العارض» وتوجيهه لدليله.

2.2 ـ النماذج النظرية:

ويستند التصور الاعتراضي للحوارية إلى نموذجين هما نموذج «الإبلاغ» ونموذج «القصد».

1.2.2 ـ نموذج الإبلاغ[5]:

مبنى نموذج «الإبلاغ» على افتراض بنية مستترة في كل قول أياً كان، يُقَدَّرُ فيها القائل لهذا القول والمقول له. وتتخذ هذه البنية الصورة التالية:

أَفعَلُ + ح ك + أن جـ

حيث الرمز ح يشير إلى حروف الجر وقد يكون فارغاً.

تحتوي هذه الصيغة فعلاً يدل على الطلب أو الأمر أو السؤال وغيرها من الأغراض الإنشائية مُصَرَّفاً إلى المضارع في صيغة المتكلم المفرد، كما تحتوي ضمير المخاطب ك والجملة المصدرية جـ التي تصوغ مضمون القول.

مثال: البنية المقدرة للقول: «أثبِتْ دعواك» هي: «أطْلب منك أن تثبت دعواك».

يتبين أن «نموذج الإبلاغ» يفْضُل «نموذج البلاغ»، بكونه يُبْنَى على تصور للقائل يجعله قاصداً، لا الخبرَ وحده كما هو الشأن في «نموذج البلاغ»، وإنما أيضاً إبلاغَه إلى الغير. ومعلوم أن قصد الخبر غير قصد إبلاغه، حيث إن

---

(5) اشتهر بهذه «الفرضية» اللساني روس J.R.ROSS وأخذها عنه الدلاليون التوليديون وغيرهم ممن لهم ميول منطقية.

الإبلاغ يقترن بقصد التأثير في اعتقادات الغير، بينما لا يستلزم وجود الخبر وجود إبلاغه للغير.

2.2.2 ـ نموذج القصد[6]:

يقتصي هذه النموذج تأسيس الدلالة اللغوية على قصود المتكلمين، ويتّخذ الصورة العامة التالية:

● إن قول «القائل» لا يمكن أن يفيد شيئاً إلاً إذا قصد القائل الأمور الثلاثة الآتية:

1.2.2.2 ـ أن يدفع قوله إلى نهوض «المقول له» بالجواب.

2.2.2.2 ـ أن يَتَعَرَّفَ «المقول له» على هذا القصد.

3.2.2.2 ـ أن يكون انتهاض «المقول له» بالجواب مستنداً إلى تعرفه على قصد «القائل».

يلزم عن هذا النموذج أن تتعدد المقاصد، وتتعقد مستوياتها، وتتداخل كما يظهر ذلك في الشرط الثاني من هذا النموذج حيث مرده إلى قُصُود ثلاثة متراكبة هي: «القصد»، و «قَصْد القصد» و «قصدُ قصدِ القصد»؛ إذْ يقصد «القائل» بأن يقصد «المقول له» بأن «القائل» قَصَدَ أن ينهض «المقول له» بالجواب؛ ولا شيء يمنع من ترتيب قصود أخرى عليها تكاد تفوق الحصر، مثل «قصدُ قصدِ قصدِ القصدِ»[7].

أضف إلى ذلك، أن هذا النموذج يتسع، إلى جانب الترتيب العمودي للقصود، لتصنيف أفقي لها، كأن يميز بين «قصد الخبر» و «قصد صدق الخبر» (فقد يقع الخبر من صاحبه عن طريق عفوي) و «قصد الإخبار» و «قصد التأثير» في «المقول له» وما إليها، وهكذا بالنسبة لأفعال التكلم الأخرى غير الإخبار.

---

(6) اشتهر بهذا النموذج الفيلسوف جرايس GRICE, H.P. وطبقه على نظرية أغراض الكلام، أو «أفعال اللغة» سورل SEARLE,J.. وقد أثار جدلاً كبيراً وكان موضع تصويبات كثيرة منها تنقيحات ستراوسن STRAWSON وسورل وشيفر SCHIFFER.

(7) انظر SCHIFFER, MEANING, CLEARENDON PRESS.

ويُحصِّل هذا النموذج ما فات نموذج «الصدق» من حيث كونه يجعل صدق القول موقوفاً على قصد «القائل» وقوفَ المشروط على شرطه الضروري ـ على خلاف نموذج «الصدق» الذي يعزل مضمون القول عن قائله ـ فينتقل بالقائل من مرتبة «العارض» إلى مرتبة من يقيم غيره «معترضاً»، هذه المرتبة التي يلزم عنها مطالبة الغير بالتصديق مع منحه حق المطالبة بالدليل؛ وعليه، فإن هذا النموذج يحقق شرط «المحاورة».

3.2 ـ المنهج الاستدلالي: «الحِجَاج»:

إذا جاز أن «المحاورة» تستند إلى نماذج تنتمي إلى المجال التداولي، جاز معه أنها تسلك من سبل الاستدلال ما هو أوسع وأغنى من بنيات البرهان الضيقة، كأن يعتمد «المحاور» في بناء النص الصور الاستدلالية مجتمعةً إلى مضامينها أوثق اجتماع، وكأن يَطْوِيَ الكثير من المقدمات والنتائج، ويُفْهِمَ من قوله أموراً غير تلك التي نطق بها، وكأن يذكر دليلاً صحيحاً على قوله من غير أن يقصد التدليل به، وأن يسوق الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن دليل للتسليم بها، كل ذلك لأنه يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات موجهة ومطالب إخبارية وأغراض عملية.

وكل سبيل استدلالي يكون هذا وصفه، فهو سبيل **احتجاجي** لا برهاني، يقيِّد فيه المقامُ التراكيبَ ويرجِّحُ فيه العمل على النظر.

4.2 ـ الشواهد النصية:

إنَّ أبلغ النصوص في إظهار الكيفية التي تشتغل بها آلية «الاعتراض» هي «المناظرة» كما عرفها الأقدمون وكذلك «التَّناص» في السميائيات الأدبية، إلاّ أن المناظرة أقربهما إلى الكشف عن هذا العمل «الاعتراضي»، لذا نصطلح عليها بلفظ «المحاورة القريبة» وعلى التناص بلفظ «المحاورة البعيدة».

1.4.2 ـ المحاورة القريبة أو «المناظرة»:

«المناظرة» هي «**النظر من جَانِبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها**»، فالمناظر هو من كان «عارضاً» أو «معترضاً»، وكان لعرْضه أو

اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات من يحاوره سعياً وراء الإقناع والاقتناع برأي سواء ظهر صوابه على يد هذا أو على يد محاوره.

وتمتاز «المناظرة» عن «الحوار» كما حددناه في لونيه العِلْمي والفلسفي، بكونها تقيم تقابلاً يتواجه فيه «العارض» و «المعترض»، ولا يمنع اختصاص كل منهما فيه بحقوق وواجبات معينة من حُضورهما معاً في إنشاء نص «المناظرة»، منطوقاً ومفهوماً.

2.4.2 ـ المحاورة البعيدة أو «التناص»:

المقصود بـ «التناص» كما هو معلوم، هو **تعالق** النصوص بعضها ببعض؛ وتتعالق النصوص على طريقتين:

1.2.4.2 ـ طريقة **ظاهرة**: يعرض فيها «المحاور» شواهد من أقوال الغير مثل «النقل» و «التضمين» و «الحكاية» و «العنعنة» و «الشرح» و «الاقتباس» و «التعليق» وهلم جرا.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا الصنف من التناص قد يكون أقرب إلى «التفارق» منه إلى «التعالق» حيث لا يذكر المحاور قول الغير للاعتراض عليه ـ حتى يثبت بذلك موقعه إلى جانبه ـ، وإنما لحصر مشاركة هذا الغير في تكوين النص، بل للقطع معه وإظهار انفراده هو بهذا التكوين.

2.2.4.2 ـ طريقة **باطنة**: ينشىء بها «المحاور» نصه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مباينة، ويفتح بها آفاق نصوص أخرى مِكَمّلة أو مبدّلة، فيصطبغ عندها النص بصبغة «المغايرة» الصميمية.

5.2 ـ تقويم النظرية الاعتراضية للحوارية:

بعد أن أتينا على مكونات النظرية الاعتراضية «للحوارية»، نورد بعض الملاحظات التقويمية على هذه النظرية:

1.5.2 ـ إن «النموذج الإبلاغي»، وإن جمع بين «القائل» و «المقول له»

(«العارض» و «المعترض») في النص بتقييدهما في بنيته المضمرة، فإنه ما لبث أن فاضل بينهما، حيث لا يبلغ فعل «المقول له» في الخطاب فعل «القائل» فيه، إذ يظل القائل هو المبادر في الفعل القاصد «للمقول له» وتوجيه هذا الفعل؛ وعليه، لا ترقى «مفاعلة» «القائل» «للمقول له» إلى درجة تحصيل تفاعل حقيقي بينهما يتقاسمان فيه مناصفةً المبادرة والتوجيه.

2.5.2 ـ إن «نموذج القصد»، وإن ظفر بوصف دقيق لركن من أركان القول وهو **القصد**، لولاه لَتَساوى القول والنقل، فقد عرضت له شبهة، وهي أن تكاثر القصود ليس شرطاً ضرورياً ولا كافياً لتحصيل «التقاصد» بين «القائل» و «المقول له»؛ فقد يحصل تعقد في قصود «القائل» من غير أن تحصل بهذا التعقد قصود «للمقول له» تتجه إلى «القائل»، كما قد يتحقق التقاصد بين الجانبين لأول وهلة، من غير حاجة إلى طبقات من قصود يخفى عليهما دَرَكُ مداها.

3.5.2 ـ إن صبغة «المغايرة» التي يتصف بها التناص تبقى محدودة، حيث إن المفاعلة القائمة في النص المكتوب هي غير مفاعلة «المواجهة» و «التوجه» و «التوجيه» المقومة لما أسميناه بـ «المحاورة القريبة» أو «المناظرة»، فنص الغير في تلك لا يسد مسد المعترض في هذه.

4.5.2 ـ إن «المناظرة» قد تتعرض لتحريف في الغرض وتزييف في المناهج، فضلاً عن كون تمايز الوظائف بين المتناظرين، وإن كان يحفظ المناظرة من النشر والخبط، فإنه قد يقف دون تبادل الجانبين موقعَي «العرض» و «الاعتراض»، فيُحْرَما التفاعل التام بينهما، كأن يظل «المعترض» مطالِباً بالدليل (كما هو الشأن في مرحلة ما يصطلح عليه باسم «المنع»)، وتنتهي «المناظرة» ولمَّا يقف موقف من يقيم الدليل، وكأن يبقى «العارض» رهين التدليل ولا يخرج عنه إلى المطالبة بالدليل.

3 ـ مرتبة «التحاور» والنظرية «التعارضية» للحوارية:

في تصور النظرية «التعارضية» للحوارية يرتكز «التحاور» على الآلية الخطابية التي نطلق عليها اسم «التعارض».

1.3 ـ تعريف التعارض:

حَدُّ «التعارض» أن يتقلب المتحاور بين «العرض» و «الاعتراض» مُنشِئاً لمعرفة تناظرية وفق مسالك معينة يعتقد أن خصائصها التقابلية أحث على العمل.

ويستند هذا «التعارض» إلى قواعد تخاطبية نذكر منها ما يلي:

- لا تنص على شيء وأنت لا تقصد تخصيصه.
- لتسلك طرق التقابل في تشقيق الكلام.
- لتستحضر في أقوالك إمكان الاعتراض عليها.

يلزم عن هذه القواعد أن المتحاور «يَنْشق» إلى ذات «عارضة» تثبت منطوق القول، وإلى أخرى غيرها «معترضة» تصِلُ المنطوق بالمفهوم المخالف.

وإلى جانب هذا «التعارض» الأصلي والأصيل الذي يجعل المتحاور يتزاوج عند كل قول من أقواله، نذكر تعارضين آخرين يشهدان نفس التزاوج لذات المتحاور، وهذان التعارضان ناتجان عن خاصيتين للخطاب الطبيعي هما: «الطواعية» و «الإستعارية».

فمن سمات «طواعية» اللغة أن المضمون يتقلب عبر النص في أحوال كثيرة، فيصير في نهايته غيرَه في بدايته، بحيث إذا استهل المتحاور حديثه بقول، فإنه لا يزال منكباً عليه بالتنقيح والتعديل، إلى أن يتحول في يده إلى ما يخالفه؛ وكلما طال أمد اشتغاله بقوله، لم نجد في تناقضه خروجاً عن المعقول.

ومن خصائص «استعارية» اللغة أن المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يتلازمان في التعبير أو يتعاندان فيه؛ وما تلازم منهما، تضاعفت فيه ذات المتعارض تضاعف تماثل؛ وما تعاند منهما، تزاوجت فيه تزاوج تباين؛ وفي هذا الأخير وحده يكتمل معنى «التحاور» ويحقق «المتحاور» نفسه.

وعليه، فـ «التعارض» يشمل جميع المستويات الدلالية للخطاب منطوقات كانت أو اقتضاءات أو مفهومات.

وتضاف إلى التشكيل «التعارضي» للخطاب، وجود أقسام في معجم اللغة

قائمة على مبدإ التعارض كقسم المشترك اللفظي وبالخصوص قسم «الأضداد» في اللغة العربية بأصنافه الثلاثة : الخلافية والتناقضية والتضادية.

وإلى هذا وذاك من أصناف «التعارض» الخاصة بالبنية الدلالية للغة، ينضم صنف آخر من «التعارض» ينشئه المقام التداولي من تغاير في الأوضاع واختلاف في الاختيارات.

2.3 ـ النماذج النظرية :

يستند التصور «التعارضي» للحوارية إلى نموذجين، أحدهما «تبليغي» والآخر «تفاعلي».

1.2.3 ـ نموذج التبليغ :

أصل الأصول في هذا النموذج هو أسبقية **العلاقة التخاطبية** بين المتكلم والمخاطب؛ فما تكلم أحد إلاّ وأشرك معه المخاطب في إنشاء كلامه، كما لو كان يسمع كلامه بأذن غيره وكأن الغير ينطق بلسانه.

فيكون، بذلك، إنشاء الكلام من لدن المتكلم وفهمه من لدن المخاطب عمليتين لا انفصال لإحداهما عن الأخرى؛ وانفرادُ المتكلم بالسبق الزمني ما كان ليلزم عنه انفرادٌ بتكوين مضمون الكلام، بل ما أن يشرع المتكلم في النطق حتى يقاسمه المخاطب دلالاته؛ لأن هذه الدلالات الخطابية لا تَنْزِلُ على ألفاظها نزول المعنَى على المفردات في المعجم، وإنما تنشأ وتتكاثر وتتقلب وتتعرف من خلال العلاقة التخاطبية، متجهة شيئاً فشيئاً إلى تحصيل الاتفاق عليها بين المتكلم ونظيره المخاطب، بعد أن تكون قد تدرجت في مُجاوزة اختلاف مقتضيات مقاميهما واختلاف طرق عقدهما للدلالات.

2.2.3 ـ نموذج التفاعل :

شرط هذا النموذج أن لا يبلُغ المتحاور درجة التفاعل حتى «يتفرق» ويخرج عن نفسه إلى الغير قائماً بكل وظائف هذا الغير.

ويستوجب هذا الشرط أن يكون «المتحاور» قادراً على أن يجد نفسه في ما

يغايرها؛ ولا تستقيم له هذه الحال إلاّ إذا اقتدر على «منازعة» نفسه وهدم «حماها»، كما ينازع الغيرُ غيرَه و «يَسْتبيح حماه»؛ هذه «المنازعة» التي تتجلى عند الغير حين انتهاضه بالاعتراض على المتكلم، فتنشأ بينهما علاقات «سجالية» كالدفاع والغلبة والنقد والنقض، وما إليها؛ ولا نستغرب هذه الصبغة السجالية لهذه العلاقات، فليس «السجال» أو «النزاع» عداء ولا تعدياً، وإنما هو تعبير عن مبدإ «المغايرة» ومبدإ «الخروج عن الذات» وتحقيق لهما، وما كان من الممكن أن تسد مسدهما في تحقيق هذه المغايرة طرق المسايرة والتسليم، لأن بهما لا تُعرف إلاّ المماثلة والمطابقة المحصّلتين لمقام الذات لا لمقام الغير.

ولكي تتحقق المنازعة المشروطة في المغايرة للمتحاور، كان لا بدّ أن «يساجل» نفسه بالأعتراض عليها ومعارضتها، **والاعتراض** هنا هو النهوض بمواقف خطابية **متفاوتة** مع مواقف الذات، **والمعارضة** هي هذا الاعتراض وقد ذهب بهذا التفاوت إلى أقصاه مقيماً «الذات» و «الغير» طرفين متساويين في تجربة «المتحاور» الخطابية؛ وعند هذه الدرجة فحسب، يحصل التفاعل الحق.

3.3 ـ المنهج الاستدلالي: «التَّحَاجّ»:

ما دام «التحاور» يرتكز على هذين النموذجين: «التبليغي» و «التفاعلي»، لزم أن يتسع لصور وأساليب استدلالية، تلتزم مبدأ المراتب وتجنح إلى التناقض، ندرجها ضمن ما نسميه بـ «طرق التّحاج»، ومنها أن يثبت «المتحاور» قولاً من أقاويله بدليل ثم يعود إليه ليثبته بدليل أقوى، وأن يثبت قوله بدليل ثم ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر أو أن يثبت قولاً بدليل ويثبت نقيضه بعين الدليل.

وليس لقائل أن يقول إن إقامتنا «للتحاور» على مبدإ «التعارض» يوجب القول بتداعي الخطاب وسواد الفوضى فيه وانقطاع حبل التفاهم بين المتحاورين لِمَا يقع من تلبس الكذب بالصدق والحق بالباطل، والوقوع في أقصى درجات «اللاعقلانية».

ندفع هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

3.3.1 ـ من المسلم به أن التناقض **حقيقة** قائمة في تجاربنا مع الأشياء لِمَا تبلغه من التعقيد، وقد عمِلَتْ على التبصير بها ووصفها وتنظيرها زمرةٌ من أهل النظر.

3.3.2 ـ إن الوقوف على «التناقض» يحركُ الهمم للعمل على إزالته وإقامة «الاتساق» في الأشياء، بحيث لا يقل الأول عن الثاني مساهمة في العمل المعرفي.

3.3.3 ـ إن «الاتساق» ليس حقيقة خارجية مطلقة، وإنما هو مطلب من جملة المطالب، **اعتباري** (ضِدُّ حقيقي)، معرفي مِثْلُها، يُنْشَدُ في بناء النظريات العلمية ويزيد وينقص كغيره من المعايير الضابطة للنظريات مثل «البساطة» و «الكفاية» و «التماسك».

3.3.4 ـ ليس هدف «العقلانية» أن تقتفي أثر التناقض لتقطع دابره، وإنما أن **تظفر بالحقائق** وتُكثر منها: فلو خُيِّرنا بين قدر قليل من المعارف يخلو من التناقض وآخر كبير يخالطه شيء من التناقض، لكنا أقرب إلى «العقلانية» باختيار الكثير المشوب بالتناقض من اختيارنا القليل الخالي منه.

3.3.5 ـ من «العقلانية» أن نعمل بمجموعة **غير مُتَّسقة** من القضايا إذا توافرت لنا الدواعي لقبول كل واحدة منها، ولم تمهلنا الضرورة العملية لانتظار الكشف عن سبيل لحذف بعض عناصرها حتى يحصُل الاتساق فيها أو يُعاد إليها.

3.3.6 ـ ليست «العقلانية» سوى توافر القواعد والمعايير الضرورية للتبرير والقبول، ومتى توافرت هذه الضوابط في قضايا يعتريها «عدم الاتساق»، فلا حرج في **التمسك** بها.

3.3.7 ـ إن تناقض الجزء لا يتعداه بالضرورة إلى النسق كله، فقد تقوم في بعض النظريات وجوه من التمانع أو التعارض معدودة ومعزولة، ولا يمنع ذلك من استمرار **استقامتها** وقبولها.

3.3.8 ـ إن قيام «عدم الاتساق» في الخطاب الطبيعي لا يتعارض مع صوغ نظرية أو جهاز متسق لهذا الخطاب. فلو تصورنا بطلان المبدأين المنطقيين

اللذين يضبطان الاتساق وهما: مبدأ **عدم التناقض** (أي أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً) ومبدأ **الثالث المرفوع** (أي أن إحدى القضيتين المتناقضتين صادقة) لأمكن بناء نسق منطقي تصدق بمقتضاه ـ في عالم الخطاب الطبيعي ـ القضيتان المتمانعتان، كل منهما على حدة أو لا تصدقان البتة.

4.3 ـ الشواهد النصية:

من الاتجاهات التداولية التي اعتمدت آليات في تحليل النص قريبة من آلية «التعارض»، اتجاهان نسمي أحدهما اتجاه «التناظر الرأسي» والآخر، اتجاه «التناظر الأفقي».

1.4.3 ـ التناظر الرأسي[8]:

من شأن هذا التناظر أن يتقلب فيه المتحاور في أحوال كثيرة في محل واحد ووقت واحد.

فمعلوم أن الكلام لا يبتدىء من عدم، وليس له أصل مطلق، وإنما يستند إلى كثرة متكاثرة من المعارف السابقة التي يستحضرها المخاطب عند إفادة المتكلم له بخبر من الأخبار، لولاها لانقطع التواصل والتفاهم بينهما.

وإذا صح هذا، صح كذلك أن كل جملة جملة، وإن قلّت كلماتها وتوالت توالياً أفقياً لِتَقَيُّد الكلام بالخط المستقيم، فإن ترتيبها يجيء على مراتب متمايزة، كل مرتبة منها تشهد ظهوراً مختلفاً لذات المتكلم، وقد لا يحصّل المخاطب الفائدة إلاّ بمرتبة واحدة فيها.

مما يترتب على هذا، أن الخطاب «التحاوري» بنيان من طبقات تتعدد بتعددها ذوات المتحاور، وتختلف باختلافها وظائفه الخطابية؛ فقد يكون في طبقة منها في مقام الذات الكلية وفي أخرى في مقام الذات المجهولة، وفي غيرها في مقام الذات المذكورة وفي أخرى أيضاً في مقام الذات الجازمة وهكذا.

---

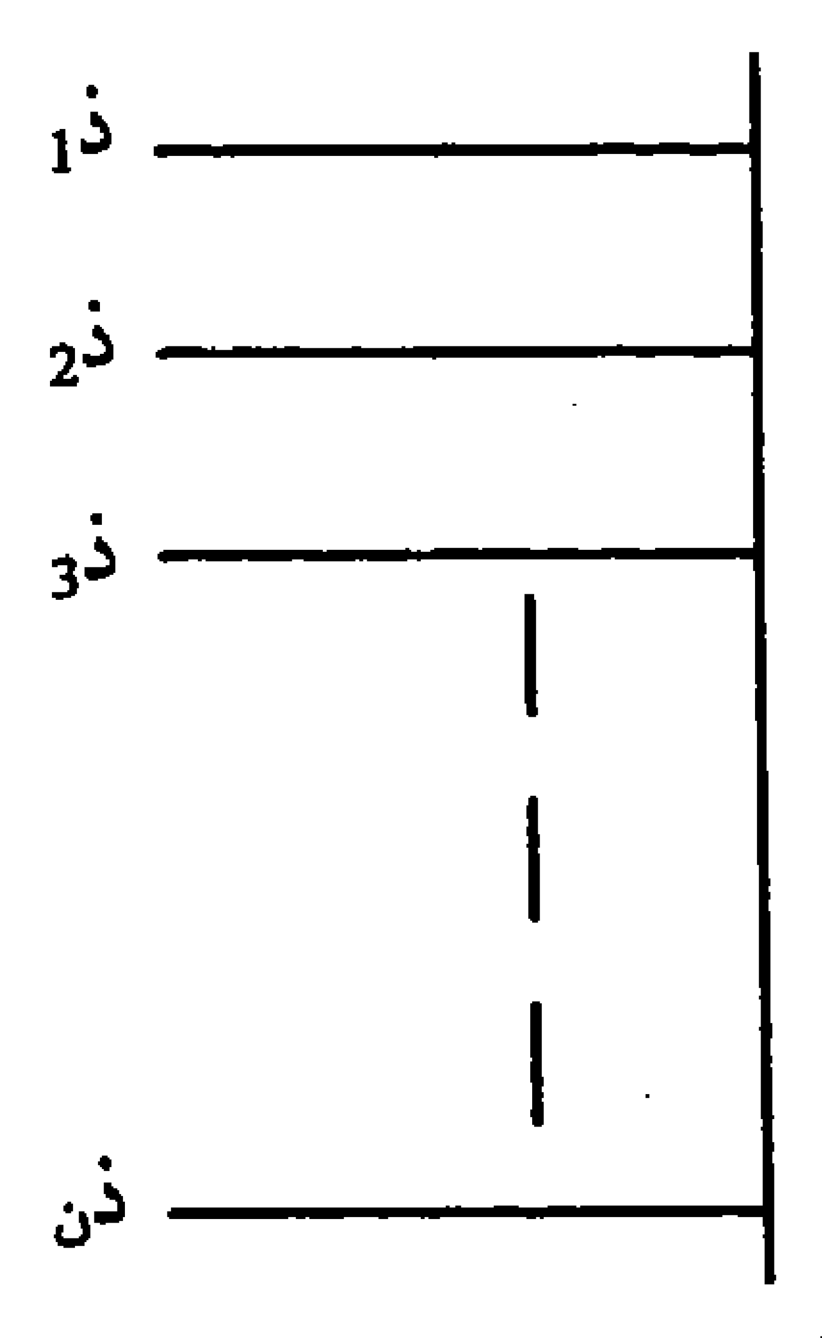
(8) اهتم الرياضي واللساني الفرنسي لوكونت LECOMTE, A. بالتحليل الخطابي بطريق التناظر الرأسي.

وعلى سبيل المثال، لو قال المتكلم:

- يكره زيد التعصب المذهبي،

لكان بذلك قد أتى على الأقل بقضيتين مع تفاوت في درجتي الذاتين المقابلتين لهما:

- تؤدي المذهبية إلى التعصب (ذات المتكلم فيها كلية).
- يكره زيد التعصب (ذات المتكلم فيها جازمة).



2.4.3 ـ التناظر الأفقي[9]:

يُبنى التناظر الأفقي على مبدإ **تعدد أفعال التكلم** في القول الواحد واختلاف ذوات المتكلم وذوات المخاطب باختلافه؛ فقد نميز في **المتكلم** بين ذوات مختلفة، منها:

ـ ذات الناطق المباشر للقول.

ـ ذات الفاعل المسؤول عن «فعل التكلُّم» فيه[10].

---

(9) اشتهر اللسانيان الفرنسيان ديكرو .DUCROT, O واسكومبر .ANSCOMBRE, J.C باعتماد آليات التناظر الأفقي في تحليل الخطاب..

(10) المقصود بـ «فعل التكلم» هو «غرض الكلام» عند البلاغيين ونقترح هذا التعبير في مقابل المصطلح الأجنبي: ACTE ILLOCUTOIRE.

ـ ذات المسؤول عن أفعال التكلُّم المقدَّرة فيه.

ـ ذات القائم بأفعال تكلم أخرى تقل فيها درجات مسؤوليته وتتفاوت فيما بينها.

كما نميز في **المخاطَب** بين من يُنقل إليه كلام المتكلم ومن يشهد هذا النقل، ومن يُلْزمه فعل التكلم.

وإذا تغايرت هذه المقامات التخاطبية فيما بينها، فإن المتحاور ينتقل بينها، موظفاً أقصى توظيف تنوعها لِيُنَوِّع مظاهره، فيعير صوته وسمعه إلى المخاطب كما يستعير صَوْتَه وسمعه، ولِيُكْثِر أدواره: فهو المتكلم في «فعل التكلم» وهو المخاطب في «فعل الكلام» (= فعل النطق) والعكس بالعكس: فهو المخاطب في «فعل التكلم» وهو المتكلم في «فعل الكلام» وهلم جرا.

يتبين إذن أن من خصائص التناظر الذي يقوم على آلية «التعارض» وأسلوب «التحاج» أن العلاقات فيه تربط بين أقوال لا تنتمي فقط إلى مستوى واحد، حسب اتجاه أفقي، بل تنتسب كذلك إلى مستويات مختلفة متقاربة أو متباعدة بحسب اتجاه عمودي.

وبهذا التكاثر والتداخل للذوات، يستطيع المتحاور أن يملك آليات للتوجيه والتأثير، وأن يفتح العديد من الاتجاهات الخطابية، أي من سبل تشقيق الكلام وآفاق توليد النص، هذه الآفاق التي ينتقل فيها الغير من أقوال لغيره يوردها على لسانه هو، ليستنتج منها أقوالاً أخرى ينسبها إلى نفسه.

لِنَلُمّ شتات ما أتينا على ذكره في هذا الفصل، فنقول بأن مراتب الحوارية ثلاث: «الحوار» و «المحاورة» و «التحاور»، يختص كل منها بمنهج استدلالي وآلية خطابية وبنية معرفية ونماذج نظرية وشواهد نصية وتتفاوت في قدرتها على أداء الحوارية وتأصيلها (انظر أسفَلَه الجدول العام للحوارية).

فـ «الحوار» ينتهي إلى إخلاء آثار «المعروض عليه» من النص يتلوه انسلاخ «العارض» نفسه منه توفية لحق شروط البرهان، أما «المحاورة»، وإن قامت بما قصر عنه «الحوار» من إشراك الغير المُعترِض في إنشاء النص وفي توسيع آفاقه

الاستدلالية بإحلال الحجاج محل البرهان، فإنها لا تبلغ بهذا الاشتراك درجة التفاعل بين المُحاوِر ونظيره، هذا التفاعل الذي لا يتحقق إلاَّ بأن تتساوى عند المتحاور حقوق نفسه مع حقوق غيره في تكوين النص، فيجنح فيه إلى فتح باب الاستدلال على مصراعيه، مُحَاجّاً لنفسه كما يُحاجُّه غيره، وهذا هو ما اختص به «التحاور»، هذا الذي كشف عن «أسرار» الحوارية وارتقى بها إلى أعلى المراتب.

جدول جامع لمراتب الحوارية ومكوناتها

مكونات البنية الحوارية / مراتب الحوارية	المنهج الاستدلالي	الآلية الخطابية	البنية المعرفية	النموذج النظري	الشاهد النصي
الحوار	البرهان	العرض	النظر	نموذج البلاغ نموذج الصدق	الحوار الحقيقي (العلمي) الحوار الشبيهي (الفلسفي)
المحاورة	الحِجَاج	الاعتراض	المناظرة	نموذج الإبلاغ نموذج القصد	المحاورة القريبة (المناظرة) المحاورة البعيدة (التناص)
التحاور	التحاج	التعارض	التناظر	نموذج التبليغ نموذج التفاعل	التناظر الرأسي التناظر الأفقي

الفصل الثاني

المنهج الكلامي:

المناظرة

غرضنا في هذا الفصل هو النظر في وجوه تحقق نموذج الحوارية ـ الذي سبق بناؤه ـ في لون من ألوان الإنتاج الإسلامي هو «علم الكلام»، فنعمل على تحديد علاقاته بالمقال الفلسفي، وتحليل خصائصه الحوارية، وتقويمه من زاوية علم منطق الحوار.

أولاً: من الفلسفة «البرهانية» إلى الفلسفة التداولية

1 ـ دعوى «برهانية» المقال الفلسفي

لا نكاد نمعن النظر في الانتاج الفكري لفلاسفة الإسلام المدرسيين: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، حتى نتبين دعوى تزداد رسوخاً من الكندي إلى الشارح الأكبر ابن رشد الذي تبلغ أوجَها عنده.

ونورد هذه الدعوى في صورة الاستدلال الآتي:

● إذا كانت المعاني الفلسفية معاني عقلية، وكان العقل النظري طريقه البرهان، فإن المعاني الفلسفية معانٍ برهانية[1].

من المبررات التي قد تكون حملت فلاسفة الإسلام على اتخاذ هذا الموقف من منهج الفلسفة نذكر ما يلي:

(1) يقول ابن رشد: «الفلسفة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان» **تهافت التهافت**، ص. 101.

1.1 ـ الاعتقاد في علمية المقال الفلسفي:

لما أخذ فلاسفة الإسلام عن اليونان تصنيفهم للرياضيات والطبيعيات ضمن أقسام الفلسفة، فإنهم انساقوا إلى نقل «الصِّفة العلمية» التي تطبع هذه العلوم إلى أقسام الفلسفة الأخرى التي ليست رياضية ولا طبيعية.

2.1. ـ تسليط أدوات المنطق على القسم الميتافيزيقي من المقال الفلسفي:

لقد بلغ اعتقاد فلاسفة الإسلام في صلاحية قياس أرسطوطاليس حداً رأوا معه إمكان قيام علم ميتافيزيقي **برهاني**، وعدمَ جدوى طريقة **الجدل** في بناء هذا العلم، وقصورَ «أهل الجدل» عن إدراك مرتبة البرهانيين، ذاهبين، في موقفهم هذا، إلى أبعد مما ذهب إليه اليونان ومما جاء في بعض نصوص المعلم الأول عن هذا المنهج.

3.1 ـ الاستناد إلى «البرهانية» لحماية المقالة الفلسفي:

كان لا بدّ أن يؤدي تصادم ميتافيزيقا أرسطو (المبنية على الشرك) وإلهيات المسلمين (المبنية على التوحيد) إلى احتراز البعض من الاشتغال بالفلسفة، وإلى تصدي البعض الآخر لها وللمشتغلين بها، فكان أن تحصَّن الفلاسفة بـ «مناعة» البرهان، وألزموا غيرهم الإقرار به وحده معياراً مقوماً لكل عمل فكري، وشاهداً على مشروعية المقال الفلسفي، بل على «إعجازه» الاستدلالي في مقابل الإعجاز القرآني، حتى إنهم أخرجوا بلباس البرهان كل مسألة قصدوا الغلبة بها وإن بعدت عما يشتغل به المنطق، كذا أمر غالب الأدلة على وجود الإله وعلى قدم العالم.

2 ـ إبطال دعوى «برهانية» المقال الفلسفي

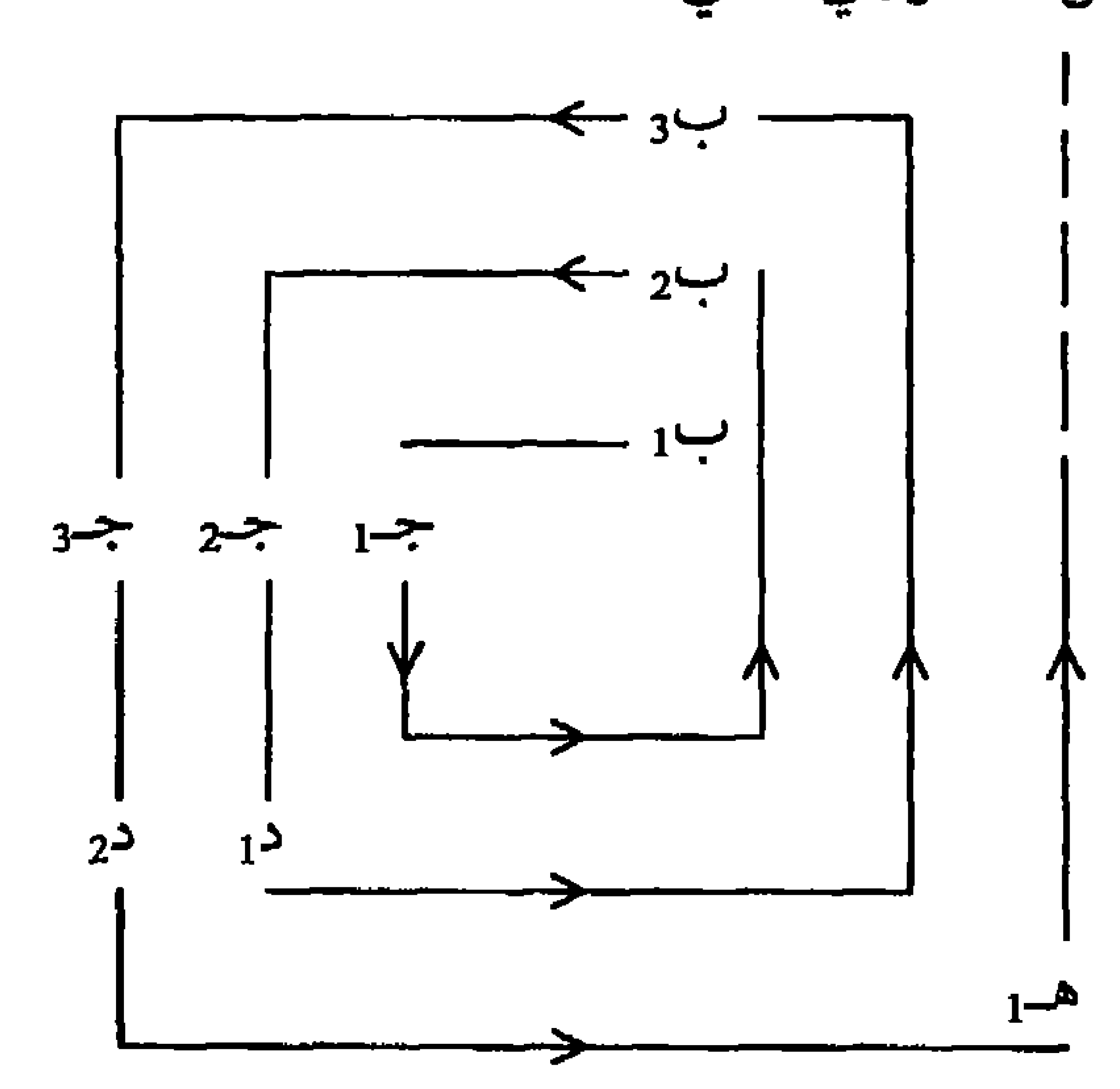
1.2 ـ الأصول التداولية للبرهانية «الصناعية»:

لقد حددنا البرهان في الفصل الأول بأنه نصٌّ **اقتراني استدلالي حسابي**.

يلزم عن هذه «الخاصية الحسابية» للبرهان أنه في الإمكان إقصاء المستدل

الإنساني إقصاء كلياً واستبدال آلة مجردة به تقوم بحساب المتوالية الاستدلالية البرهانية، أي أن من صفة البرهان إمكان التحويل إلى «تَوابع» رياضية صِرفة[2].

لذا، لا نسلم أن يكون للمقال الفلسفي مِثْل هذه «الحسابية» فيشكل نصاً مغلقاً تقترن عناصره اقتراناً دخلياً، وتحكم هذا الاقتران علاقات صورية تامّة التحديد، كيف ذلك والمقال الفلسفي بضعة من اللغة الطبيعية يجري عليه ما يجري عليها! فلا مضامينه بمعزل عن تأثير محتويات هذه اللغة ولا مناهجه بمنأى عن توجيه وسائلها، فهو مِثْلها لا يُظهِر خَفِيَّهُ ولا يكشف عن مَطْوِيِّه، ولا يجلو عن ألفاظه المعاني والمعتقدات والمقاصد، ولا يميز بين مستوياتِه، وما ذلك إلاّ لأن اللغة الطبيعية **تتفاعل** فيها **المضامين** تفاعلاً يغنيها ويُجَدِّدُ فيها عبر النصوص التي تتولد منها، حتى إن المضمون ليتقلب في أحوال، فيكون في نهاية النص غيرَه في بدايته؛ ويمكن أن نرمز لهذا الاغتناء الناتج عن التفاعل المضموني بالشكل الحلزوني الآتي:



عندما يسمع المخاطب الجملة ب، فإنه يؤولها بمعنى ب1 فإذا ما تناهت إليه جملة أخرى جـ أولها بمعنى جـ1 اعتماداً على ب1 الذي يدخل عليه هو بدوره تغيير بمقتضى جـ1 فيصير ب2 وهكذا دواليك.

---

(2) نستعمل لفظة «التابع» في مقابل المصطلح الرياضي الأجنبي FONCTION.

بَدلاً من أن يحاول الفيلسوف المستحيل لصب خطابه في قوالب البرهان الممتنعة عليه، كان الأولى به أن يعود بهذه القوالب إلى أصولها **التفاعلية** في المجال التداولي، وأن يَكْشِف عن الآليات الخطابية التي **تَصَنَّعَت** بها القوالب البرهانية **قطعَ الصلة** مع هذه الأصول والاستقلال بنفسها. ولو فعل، لأدرك أن البرهان، على تجريده وصوريته ودقته، يستند إلى أصلين تداوليين: أحدهما **اجتماعي** والآخر **تجريبي**.

أما بالنسبة **للأصل الاجتماعي**: فعلى خلاف الاعتقاد السائد بأن المنطق البرهاني من صنع ذات عاقلة متجردة ومستقلة ـ تُذَكِّرُ عزلتها بعزلة من يصطنع معاناة «الكوجيتو» الديكارتي ـ، فإن هذا المنطق ليس هدفه أن يميز صحيح صور الاستدلال من فاسدها فحسب، بل **أن يأتي بالحلول** لبعض المشاكل والألغاز النظرية التي تحول دون هذا التمييز، إلا أن هذه الحلول، لما كانت تتفاوت نفعاً وقوة، وتقبل التغيير والاتقان، ما كانت لِتُقْنِع أحداً ـ ولو كان صاحب النسق نفسه ـ بكفاياتها **المطلقة** لحلّ هذا المشكل أو ذاك؛ فكان من الضروري أن تستند «الصحة البرهانية» إلى «تعاقد» أفراد مجتمع عليها، حتى يقع التصديق بالحلول المقترحة والعمل بها، وإن لم يتم هذا التعاقد بصفة علنية؛ وليس من الصعب أن نتبين، من خلال نصوص كل فترة، بعض المبادئ المنطقية التي كانت عند هذا القوم أو ذاك بمنزلة مواضعات اجتماعية.

وأما بالنسبة **للأصل التجريبي**: فمن الآراء السائدة أيضاً أن المنطق البرهاني علم صوري مفارق للعلوم التجريبية، وزاد في رسوخ هذا الرأي الاعتقاد بأن حقائقه كلية تنطبق على العقول جميعاً، وأن لغته تكفينا اختلاف الألسن الطبيعية والتباسها وتعقدها؛ والصواب أننا لو راقبنا «البرهاني» في إنشاء أنساقه لوجدناه ينتهج سبل «التجريبي»؛ فهو أيضاً **يلاحظ ويفترض ويحقق**؛ وعمله في هذا أشبه ما يكون بعمل «اللساني» في وصف ظاهرة لغوية ما؛ ولا أدل على ذلك من أنه يصنع نسقه بالرجوع إلى مواصفات قومه أو غيره من الأقوام من خلال الاحتكاك بهم أو من خلال النصوص التي تركوها، ولا يُوصِد باب نسقه أبداً، بل قد يُراجع الحدوس التي قام عليها بِناؤه، ويُسْقط بعضها أو يضيف إليها أخرى تُوَسِّعها وتزيد في قدرتها الوصفية والتَنَبُّئِيَّة.

وعلى هذا، فإن تعامل الفيلسوف مع البرهان متوقف نجاحه لا على محاولة استخدامه وسيلة لإثبات قضاياه، لأن هذه المحاولة مآلها الفشل ما دام ليس في وسع الفلسفة إلاّ أن تكون خطاباً طبيعياً، وإنما نجاح هذا التعامل قائم في الكشف عن تداوليات البرهان بتوظيفِ أقصى لآلياتِ استدلالية غير صورية.

2.2 ـ الفعالية الحجاجية صفة لكل خطاب طبيعي:

حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجياً لا برهانياً صناعياً.

وحَدُّ «الحجاج» أنه فعالية تداولية جدلية، فهو **تداولي** لأن طابعه الفكري **مقامي واجتماعي**، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجَّهاً بقدر الحاجة، وهو أيضاً **جدلي** لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تُبنى الانتقالات فيه، لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع، وأن يُطْوَى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وأن يُفْهِم المتكلم المخاطب معانِيَ غير تلك التي نطق بها، تعويلاً على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتاً أو إنكاراً كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم، وكأن يعتمد فيها على صور استدلالية تأخذ بمبدإ **التفاضل** و «التراتب»، وتجنح أحياناً إلى التناقض الذي لا تحس فيه خروجاً عن حدود المعقول.

وعلى هذا، لا تكون الصفة البرهانية في القول شرطاً كافياً لتحصيل الاقتناع العملي الذي يهدف إليه الحجاج، فقد تُسْتَوفَى برهانية الدليل ولا يحصل معها اقتناع المخاطب، إذ لا شيء يمنعه من أن يستمر على اعتقاده السابق ولو دُلَّ على سبيل برهاني مستقيم؛ فليس كل ما يحصله النظر يتحول إلى عمل، ولا هي ـ أي الصفة البرهانية ـ تشكل شرطاً ضرورياً لبلوغ الاقتناع، فقد يحصل هذا الاقتناع بدليل فيه من الفساد الصوري ما لا خفاء فيه، لأن هذا الفساد تستره إن لم تَمْحُه قوة المضمون الدلالي في الخطاب الطبيعي. فالحجة الجدلية البالغة،

على ما قد يشوبها من اعتلال في الصورة، خير من البرهان الصحيح غير المقنع.

بل قد يظهر القول بمظهر «البرهانية» ومع ذلك لا يستفاد منه في المقام معنى الاستدلال لا برهانياً ولا حجاجياً: فقد يذكر الواحد منا دليلاً صحيحاً على قول يقول به من غير أن يقصد التدليل به، ولا إلزام المخاطب به، فلا يكون «برهاناً» على قوله، وإنما مجرد سند له، كما أنه قد يسوق «برهاناً» على قضية بديهية أو مشهورة هي في غِنى عن دليل للتسليم بها، فيكون «برهانه» مفيداً، مقامياً، لمعنى آخر غير التدليل.

وهكذا، فلما كانت الفلسفة خطاباً طبيعياً، فلا يفيدها تقليد أهل البرهان في صنع استدلالات صورية، لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هَدَتْها سُبُلَ التوجيه العملي. والحق أن الفلسفة الواعية بأصولها الطبيعية والتداولية التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاج بديلاً، لأنها وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية بِأن تحصِّل الإقناع وتدفع إلى العمل.

3.2 ـ الحجاج الفلسفي التداولي صُورته المناظرة:

إن الحجاج الفلسفي التداولي هو فعالية استدلالية خطابية مبناها على **عرض** رأي أو **الاعتراض** عليه، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المعترَض عليه استناداً إلى مواضعات «البحث عن الحقيقة الفلسفية».

مما يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناء مثنوياً تقابلياً يتواجه فيه «عارض» و «معترض»، ويتوجه فيه كل منهما بآليات إقناعية خاصة وحقوق وواجبات محددة؛ هذه المقابلة المثنوية من شأنها أن تغير تصديقات أو اعتقادات المتقابلين، علماً بأن «تغيير شيء ما بهدف مقصود» هو ما يصطلح عليه باسم «الفعل»؛ وما دام التغيير التصديقي أو الاعتقادي متبادَلاً بين المتقابلين في الحجاج الفلسفي، فإن هذا الحِجَاج يتحدد بوصفه عمليةُ «مفاعلة».

وكل خطاب استدلالي يقوم على «المقابلة» و «المفاعلة» الموجهة يُسمَّى «مناظرة».

وينبني على هذا التعريف أن «المناظر» من كان عارضاً أو معترضاً وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في تصديقات غيره عارضاً كان أو معترضاً.

وعليه، فمنهج «الفلسفة التداولية» ليس إلا المناظرة؛ ولا يزال المرء **فيلسوفاً** ما ناظرَ غَيْرَه أو ناظره غيرُه، فإذا صار إلى إنكار مناظره ونظر بمفرده وبرهن، قَصُرَ عن غرضه واغتصب ما لسواه (أي ذهب مذهب الرياضي والمنطقي).

وتترتب على دعوانا هذه نتائج متصلة بـ **«العقلانية الفلسفية» وبالنظام الاجتماعي** الموافقين لمنهجية «المناظرة»، نشير إليهما على عجل:

أما عن «العقلانية» في الخطاب الفلسفي التداولي، فَسَتَتَحَدَّد انطلاقاً من المعايير التي اتفق المتناظرون على اتِّباعها، ولهذه المعايير خصائص ثلاث: فهي منطقية **غير صورية وتجرِبيّة ووظيفية**، إذ مبانيها لا تفارق معانيها، ومعانيها لا تفارق أصولها التداولية، ومبانيها ومعانيها كلتاهما موجهة أنسب توجيه لتحقيق الغرض المقصود من المناظرة.

ويلزم عن ارتباط المعايير **بالمعنى والمجال والمقصد** أن ادعاء وجود قواعد كلية ومطلقة للحِجَاج لا يمكن أن يحالفه الصواب، ولا الادعاء المقابل بأن هذه المعايير تعم فيها فوضى تعسف الإرادة الجماعية أي تصطبغ بالنسبية المطلقة، ادعاء محق؛ ذلك أن الطرق الحجاجية التي يسلكها المتناظرون تتفاوت كفاية من حيث تحقيقها لغرض المناظرة، وهذا من شأنه أن يجعل بعضها أكثر موضوعية من بعض وأن يحد من نسبيَّتها.

ولذا، فإن عقلانية «الفلسفة التداولية» لا تُعَايَرُ بمدى تبنِّي تقنيات الاستدلال المستعمل في الرياضيات، وإنما باعتمادها آليات معلولة **للمجال التداولي** وخاضعة لمحك **النظر الجماعي**.

وأما عن **النظام الاجتماعي**، فمعلوم أنه إذا كان المنطق البرهاني يقوم على «التوحيد» المنهجي، إذ يعتقد أصحابه أنْ لا طريق للوصول إلى الحقيقة إلاَّ يقين الرياضيات، ولا سبيل إلى هذا اليقين إلاَّ بالتجرد عن كل العلائق التداولية، فإن

المناظرة، بخلاف ذلك تقوم على «تعديد» منهجي، إذ الطرق إلى الحق كثيرة ومتباينة ومذاهب المتناظرين شتى.

فعلى عكس «التوحيد» البرهاني الذي يتوافق مع تصور لنظام اجتماعي تستبد فيه بنية واحدة بالتوجيه، ويُسوِّى فيه غيرها من البنيات على ما بينها من الاختلافات، طوعاً أو كرهاً، فإن المناظرة تُعِينُ على تصور واقع اجتماعي يقر بالمبادرة الفردية وبالنزعة الجماعية ويطلب إشراك الجميع في البحث عن حلول للأوضاع تقبل التنقيح والتغيير.

باختصار، إذا كان المقابل الاجتماعي «للتوحيد» البرهاني هو النظام الاستبدادي، فإن المقابل الاجتماعي «للتعديد» «المُناظري» هو بالأحرى النظام الاستشاري.

ثانياً: علم الكلام ومنهج المناظرة

1 ـ تجديد الاعتبار لعلم الكلام

1.1 ـ مكانة المناظرة في الإنتاج الإسلامي:

إذا صح أن ما يميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب «المناظرة»، صح معه بالضرورة أن كل قطاع معرفي يكون حظه من العمل الفلسفي على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب «المناظري».

وما صدقت هاتان الحقيقتان المتلازمتان: إمكان قيام الفكر الفلسفي في كل قطاع معرِفي أياً كان من جهة، وانتهاج الفلسفة لأسلوب المناظرة من جهة أخرى، مثل صدقهما على الإنتاج الفكري الإسلامي، إذ لم يطبَّق ولم يعمَّم منهج على جميع مجالات المعرفة مثلما طُبِّق وعُمِّم منهج المناظرة في هذا التراث، فأكسبه خصباً فلسفياً متميزاً.

فقد أقيمت مجالس للمُحاورة عُرفت بـ «المناظرات» كما وضعت تآليف

على طريقة المناظرة في مختلف الميادين، وظهرت صنوف من الخطابات تقر بالمناظرة منهجاً فكرياً مثل «خطاب التهافت» و «خطاب التعارض» و «خطاب الرد» و «خطاب النقض» وما إليها؛ بل حيثما وُجِدت مذاهب ومدارس واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وهذا شأن الفقه (باب الخلاف) والنحو (باب القياس) والأدب (النقائض)، ولم تكن المناظرة وجه تفاعل التيارات التي تنتسب إلى قطاع علمي واحد فحسب، بل طبعت أيضاً التعامل بين أهل العلم من قطاعات مختلفة (المناظرة بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتَّى بن يونس الفيلسوف).

وإذا أدخلنا في الاعتبار أمراً آخر وهو الدعوى التي تقول بأن اللغة تحمل سمات فكر من يتكلمونها، فإن غنى معجم المناظرة في اللغة العربية ليدل بحق على تداول المسلمين الأغلب لهذا المنهج الجدلي والتزامهم به أكثر من غيره في تحصيل المعرفة وتبليغها، ونذكر من هذا المعجم، لا على سبيل الحصر وإنما على سبيل المثال، مجموعةَ المفردات التالية، وهي، بالإضافة إلى لفظي «المناظرة» و «المحاورة»: «المخاطبة» و «المجادلة» و «المحاجة» و «المناقشة» و «المنازعة» و «المذاكرة» و «المباحثة» و «المجالسة» و «المفاوضة» (في معناها القديم) و «المراجعة» و «المطارحة» و المساجلة» و «المعارضة» و «المناقضة» و المداولة» و «المداخلة» وأخرى غيرها كثير.

2.1 ـ إفادة المناظرة اليقين:

وإذا اتضح لنا أن طريقة المناظرة الجدلية تشمل كل مناحي الفكر الإسلامي، وكنا نعلم، من جهة أخرى، أنها في عُرْف من تأثر بأرسطو تفيد الظن وحسب في مقابل منهج المنطق الذي يفيد اليقين، أيعني هذا أن الجزء الأكبر من المعرفة الإسلامية لا يرقى إلى مستوى اليقين ويكون طلبه غير نافع ولا واجباً؟

نرد على هذا السؤال من الوجوه الثلاثة الآتية:

1.2.1 ـ إن النظار المسلمين وضعوا لمنهج المناظرة شروطاً وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه، باعتباره علماً

لقوانين العقل؛ ولا أدلّ على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل: هذا المشروع الذي يترتب عنه أن النظر العقلي هو في أصله مناظرة، وأن ما يدعى «بالعقلانية» إن هو إلاّ «مُعَاقَلَة».

2.2.1 ـ إن الأساليب الرياضية الحديثة التي صيغ فيها المنطق انتهت إلى ترجيح أسلوب جدلي في هذه الصياغة؛ فبعد أن كان المناطقة، في مرحلة أولى، يكتفون بتقنين صور الألفاظ وتراكيب العبارات دون النظر إلى معانيها من صدق أو كذب (المرحلة التركيبية)، أخذوا في مرحلة تالية يجعلون لمدلولات الألفاظ ومضامين العبارات دوراً حاسماً في هذا التقنين (المرحلة الدلالية)؛ ومنها إلى مرحلة ثالثة جددوا فيها الاعتبار للمتكلم والمخاطب بوصفهما متناظرين يطلبان تمييز الصواب من الخطإ، وفي هذا ما يزكي كامل التزكية المنْحى الذي جنح إليه المسلمون في جعل علم المنطق جزءاً من علم المناظرة وإلباسه لباس الجدل.

3.2.1 ـ إن اليقين الذي ينبني عليه الجدل هو يقين عملي، بينما اليقين المنطقي هو يقين نظري، صناعي، صوري، واليقين العملي أقوى على التوجيه وأقدر على التغيير من اليقين النظري، هذا اليقين الذي لا يُنتفع به ويظل حبيس القول والقرطاس.

3.1 ـ «علم المناظرة العقدي» أو علم الكلام:

وإذا كانت أغلب المعارف الإسلامية آخذة بمسلك المناظرة الجدلي، فإنها تفاوتت في درجة التقيد به على قدر الافتقار إليه بمُقْتَضى نوعية شروطها المعرفية، ولم يأخذ أيُّ مجال علمي إسلامي بهذا المنهج مثلما أخذ به «علم الكلام» ـ هذا العلم الذي قام على تواجه العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة ـ حتى إننا نرى أنه أحق أن يدعى «علم المناظرة العقدي» من أن يدعى باسم آخر، فيكون «رجل الكلام» أو «المتكلم» هو من قام بالشروط الآتية: بأن كان:

1.3.1 ـ معتقداً: يقوم اعتقاده في التسليم بما ورد في كتاب الله والسنة

المحمدية تسليم المكلف من لدن الشرع؛ واعتباراً لهذا الجانب سُمِّيَ علم الكلام بـ «علم التوحيد» وعلم «الموجود بما هو موجود» على قواعد الإسلام.

2.3.1 ـ ناظراً: لما كان النظر هو طلب الفكر لشيء مخصوص سالكاً إليه طرقاً مخصوصة يعتقد أنها قادرة على الظفر به، فإن المتكلم يطلب تعقل أصول العقيدة وتعقيلها، وذلك بأن يسلك فيها سبل الاستدلال والإقناع، مما أدى إلى تسمية «علم الكلام» «بعلم النظر والاستدلال».

3.3.1 ـ محاوراً: مقتضى المحاورة أنَّه لا خطاب إلا بين اثنين، لكل منهما مقامان هما مقام المخاطِب ومقام المخاطَب ووظيفتان هما وظيفة العارض ووظيفة المعترض. وقد كانت هذه الصفة الحوارية للمتكلم داعياً إلى حمل الكلام على معنى «المكالمة» والمناظرة وإلى تسمية «علم الكلام» بعلم «المقالات الإسلامية».

وفي هذا الجمع الخاص بين أصول النقل وبين مبادىء العقل الذي تعلقت به همم المتكلمين ما دعا البعض إلى التحفظ في شأن «علم الكلام» والاعتراض عليه بل واستنكاره، وقد وَجَدت هذه المواقف الانتقادية قوة وسنداً في ما وقع فيه بعض «المتكلمين» من شبهات مقصودة وغير مقصودة، وما سلكوه، عن عمد أو غير عمد، من طرق ملتبسة طلبوا بها نصرة آرائهم.

4.1 ـ الامتياز المنهجي والمنطقي للمتكلمين:

ليس غرضنا أن ننحاز إلى موقف معارض لهذه النزعات المنتقدة لِـ «علم الكلام»، فننتصر لمذاهب المتكلمين جملة وتفصيلاً، وإنما أن ننظر فيما أصابوا فيه، حتى يتسنى لنا الاستفادة منه في تقدير الطاقة الإبداعية في إنتاجهم؛ ونقدم لهذه التقدير بالملاحظات التالية:

1.4.1 ـ لا يمكن لأحد أن ينكر دور المتكلمين في مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية ـ المنزَّلة منها وغير المنزلة ـ والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية والنظر غير التوحيدي المعاصرة لهم.

2.4.1 ـ إن المستوى الرفيع الذي حصله «المتكلمون» في ضبط المناهج

العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من «علماء المسلمين» اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية، كما يفوق مستوى من يتولّى من «مفكري العرب» المعاصرين مهمة تجديد التنظير لمناهج البحث في الانتاج الإسلامي.

ونثبت دعوانا هذه بالدليلين الآتيين:

2.4.1. ـ إن «المتكلمين» استوعبوا استيعاباً منهجياً كاملاً مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، بينما لا نجد مثل هذا **الاستيعاب المنسق** لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية في ما أُنجِز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي، بل «تثويره» أو على النقيض تَجاوُزه وابتغاء غيره.

2.2.4.1 ـ إن «المتكلمين» انتهجوا في أبحاثهم طرقاً استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي.

3.4.1 ـ إن هذا الامتياز المنهجي والمنطقي «لعلم الكلام» يجعل الطعن فيه جملة وتفصيلاً من لدن خصومه، من القدامى والمحدثين، منطوياً على غلو وحيف كبير، علاوة على ما يقع فيه من أخطاء منهجية نذكر منها:

1.3.4.1 ـ الخلط بين المضمون والمنهج: فقد انْسَاقَ الخصوم إلى إسقاط أحكامهم بصدد الأقوال والموضوعات الكلامية، التي قد تكتنفها بعض الشبهات وتخالطها بعض التوهمات، على الطريقة التي اتُّبِعت في تناولها والتي قد تكون على خلاف ذلك محققة لشروط نظرية صحيحة.

2.3.4.1 ـ الوقوع في استعمال الأساليب «الكلامية» التي أخذوها على «المتكلمين»: إذا كان خصوم «علم الكلام» يصوغون انتقاداتهم، سواء بطريقة المناظرة المباشرة أو بطريق المجادلة غير المباشرة، فإنهم يكونونَ قد قاموا بشرط «الكلام»، في حين كان منطقُ موقِفهم المعارض يقتضي منهم الخروج عن

هذا الشرط؛ لكن كيف يتأتى لهم الخروج ما دام كل معترض واقعاً في «الكلام»، شاء أم أبى!

3.3.4.1 ـ اعتبار وضع «علم الكلام» في الخطإ والصواب مختلفاً عن وضع العلوم الأخرى: ينصح بعض الخصوم بترك الاشتغال بـ «الكلام» بسبب إمكان تسخيره للمفسدة بدل المنفعة. والحق أن هذا الإمكان قائم في كل علم. وما كان ذلك ليحمل المرء على تركه، بل على العكس من ذلك، يحمله على طلب **القيم** الصحيحة لتوجيه الاستفادة منه، وكذلك الشأن بصدد «علم الكلام»، فبدلاً من أن يطالب الخصوم بتركه، كان الأولى بهم أن يطلبوا القيم المشروعة لتوجيهه وتصويب النظر العقلي فيه.

بعد أن بينا امتياز «منهج المناظرة» ودوره في إنشاء «علم الكلام» وتكوين انتاجيته الفلسفية، نأتي إلى استخراج بعض سمات «نموذج المناظرة» الإسلامية؛ وسوف يمكننا هذا النموذج من تجديد كشف وفهم التراث الإسلامي، ومن وصف وتحليل أكداس نصوص المناظرات، ومن مراجعة الأحكام التي تأثرنا فيها، من حيث لا نشعر، بتقويم الغرب لهذا التراث، هذا التقويم الذي يستند إلى تصور **غير تفاعلي وغير تداولي** للخطاب الطبيعي أو قُل تصور يستبعد المخاطب ويثبت الحضور للمتكلم وحده، قبل أن يُغَيِّبَه هو بدوره مُحَوِّلاً كلامه إلى متوالية رياضية لا غير؛ ومما لا شك فيه أن التقويم الغربي للإنتاج الإسلامي يستمد أصله من تسلط عقلانية ديكارت على الفكر الأوروبي عامة والفرنسي خاصة.

كما أن صوغ نموذج المناظرة الذي هو تنظير لـ «تصارع الآراء»، سوف يسمح بتكميل تنظيرات أخرى جرت لتصارعات غير كلامية مثل «تصارع الأفراد» و «تصارع الطبقات الاجتماعية» و «تصارع الأنظمة السياسية» و «التنافس على السلطة»، وما إليها، بل إن هذا التنظير قد يمدنا بوسائل لإحكام الربط بين الصنفين من التصارعات: **الفكرية والمادية**، ولمراقبة وضبط الاستدلال بأحدهما على الآخر، هذا الاستدلال الذي عَجِل إليه الكثيرون ولَمَّا يستوعبوا آليات أحد الطرفين: وهو **التنازع الفكري** الذي تمثله «المناظرة».

لقد انتبه ابن خلدون إلى هجران المسلمين لهذا المبحث عند ذكره لطريقتين في «المناظرة» عندهم: **طريقة البزدوي** الخاصة بالأدلة الشرعية **وطريقة العميدي** العامة؛ ولا نذهب بعيداً لنتبين هذا الإهمال، فابن خلدون نفسه خلط بين وظيفتي «السائل» و «المستدل»، وكذلك بين قانوني «الاعتراض» و «المعارضة»، ولا نستغرب من ابن خلدون وقوعه في هذه الهفوات، وهو الذي أقصى المنهج الجدلي من مشروعه في تأسيس علم عمراني وطلب هذا التأسيس «بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[3].

وممن يذكرهم حاجي خليفة في **كشف الظنون** باعتبارهم رتبوا قوانين «علم المناظرة»: شمس الدين السمرقندي (المتوفى سنة 606هـ) وعضد الدين الإيجي (المتوفى سنة 756هـ) وطاش كُبرى (المتوفى سنة 963هـ)[4].

2 ـ أصول منهج المناظرة

لما كان غرض «المناظرة» أو «البحث» كما أُطلِق عليها إظهار الصواب، فقد حُدِّدت لها شروط عامة هي الآتية:

أ ـ لا بد لها من جانبين.

ب ـ لا بد لها من دعوى.

جـ لا بد لها من مآل يكون بعجز أحد الجانبين.

د ـ لكل من الجانبين آداب ووظائف.

1.2 ـ أخلاقيات المناظرة:

من شروط المناظرة جملة من الآداب التي ينبغي أن يتخلق بها كل مناظر، نذكر بعضها على سبيل المثال:

1.1.2 ـ أن يكون المتناظران **مُتقاربين** معرفة ومكانة، حتى لا يؤدي استعظام أحدهما الآخر أو استحقاره له، إلى أن يضعف عن القيام بحجته، أو

---

(3) ابن خلدون، **المقدمة**، ط. القاهرة، باب الجدال، ص. 457 ـ 458.

(4) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ص. 38 ـ 42.

يتهاون فيه.

2.1.2 ـ أن **يُمهل** المناظِر خصمه حتى يستوفي مسألته، كي لا يفسد عليه توارد أفكاره، وحتى يفهم مراده من كلامه، كي لا يُقوِّله ما لم يقل.

3.1.2 ـ أن **يتجنب** المناظِر **الإساءة** إلى خصمه بالقول أو الفعل بغيةَ إضعافه عن القيام بحجته، ومن ذلك قلة الإصغاء إليه، والسخرية منه، وتخجيله بفضح عيوبه، وتشنيعه بالقدح في كلامه، والتطاول عليه بالتنقيص والشتم.

4.1.2 ـ أن يقصد المناظر **الاشتراك** مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به، حتى لا يتباهى به إذا ظهر على يده ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه.

5.1.2 ـ أن **يتجنب** المناظر محاورة من ليس مذهبه إلاّ **المضادة**، لأن من كان هذا مسلكه لا ينفع معه الإقناع بالحجة.

2.2 ـ تداوليات المناظرة:

نتبين من الشروط العامة للمناظرة «أفعالاً تكَلُّمية» أساسية ثلاثة وهي: **عرض دعوى** ويسمى «الادعاء» **وعرض دليل على الدعوى** ويسمى «التدليل» (أو «الإثبات») **واعتراض على هذه الدعوى** ويطلق عليه «المنع». فلنفحص الآن الشروط التداولية لكل من هذه الأفعال الثلاثة.

1.2.2 ـ الادعاء:

من شروط هذا «الفعل التكلمي» باعتباره فعلاً «عَرْضِياً»[5]:

1.1.2.2 ـ أن «المُدَّعي» يعتقد صدق ما يدعي

نصوغ هذا المعنى بصورة رمزية كما يلي:

عد (مد، ب) ⟵ صد (مد، ب)

حيث عد: ادعى؛ مد: مدع؛ ب: قضية؛ صد: صَدَّق.

2.1.2.2 ـ أن «المُدَّعي» يطالب المخاطب بأن يُصَدِّق بدوره هذه الدعوى.

---

(5) انظر الوصف التداولي الذي قمنا به في الفصل الأول: «مراتب الحوارية» لمعنى «العرض».

وبصورة رمزية:

عد (مد، ب) ⟵ صد (خ، صد (مد، ب))

حيث خ: المخاطب.

3.1.2.2 ـ أن «للمدعي» بَيِّنة (أو دليل أو حجة) أو بينات على ما يدعي.

عد (مد، ب) ⟵ ▽ بو [عد (مد، بو) Δ حج (بو، ب)]

حيث ▽: يوجد على الأقل؛ بو: مجموعة من القضايا؛

حج: حجة؛ وΔ: و (واو العطف).

4.1.2.2 ـ أن للمخاطب حق المطالبة بهذه البينات وتقويمها:

عد (مد؛ ب) ⟵ قو {خ، ▽ بو [عد (مد، بو) Δ حج (بو، ب)]}.

حيث قو: قوَّم.

5.1.2.2 ـ أن يكون منطوق الادِّعاء أنه صادق، ومفهومه أنه قابل للتكذيب.

2.2.2 ـ المنع:

لما كان «المنع» هو الاعتراض على الدعوى، صحَّ أنه يتصف بكل صفات الاعتراض التي أثبتناها في الفصل الأول من كون الاعتراض فعلاً تَكَلّمياً استجابِيّاً إذبارياً استشارياً تقويمياً تشكيكياً سجاليّاً، ومن كون هذه الصفات تجعل موضوعه مرتبطاً بموضوع الادعاء، ومنطوقه متصلاً بمنطوقه ومقصوده «مُفاعلاً» لمقصوده، وتجعل حجيته معاكسة في قوتها لحجية الادعاء والتدليلَ عليه مقيداً بالتدليل على الادعاء.

3.2.2 ـ التدليل:

تأتي شروطه كما يلي:

1.3.2.2 ـ **شرط المضمون القضوي**: يكون مبنى التدليل على مجموعة من الادعاءات في صورة مجموعة من القضايا.

2.3.2.2 ـ **شرط الصدق**: يعتقد المدعي صدق قضايا دليله وصحة هذا التدليل.

3.3.2.2 ـ **شروط تمهيدية**: يعتبر المدعي المعترض صادقاً في اعتراضه ومصدقاً بقضايا دليل الاعتراض وبوظيفتها التدليلية.

4.3.2.2 ـ **الشرط الجوهري**: يقصد المدعي بتدليله إقناع المعترض بالعدول عن منعه.

إلى جانب الإدعاء والاعتراض والتدليل التي تشكل «أفعال تكلم» من الصنف «التصويري»[6]، تتدخل في المناظرة أفعال تَكَلُّمِيَّة[7] أخرى منها ما هو «التزامي»[8] مثل «السمع» (وهو قبول المنع) و «الاتفاق» على المناظرة والشروع فيها وعلى قواعدها وتوزيع الأدوار فيها، وما هو «توجيهي»[9] مثل «الاستفسار» و «المطالبة بالتدليل»، ومنها ما هو «إعلاني»[10] مثل «تعيين الطريق» وهو ترجيح طريق في التدليل تبدو «للمانع» أفضل من الطريق التي سلكها «المدعي».

3.2 ـ منطقيات المناظرة:

1.3.2 ـ قواعد عامة:

1.1.3.2 ـ يختار أحد المتناظرين دور «المدعي» (أو «المعلِّل» أو «المجيب») والآخر دور «المعترض» (أو «السائل» أو «المانع»).

2.1.3.2 ـ من حق «المانع» أن يعترض بكل الطرق المشروعة أو، كما يُقال في اصطلاح أهل المناظرة، «المسموعة أو الموجهة»، ومن حق «المدعي» أن يرد هذه الاعتراضات بكل الطرق المسموعة.

3.1.3.2 ـ لما كان تعاقب عمليتي **المنع** ودفع **المنع** يؤدي إلى إنشاء متوالية

(6) نستعمل لفظة «تصويري» في مقابل المصطلح الأجنبي REPRESENTATIF، وقد يستعمل لنفس المعنى لفظ «جزمي» في مقابل ASSERTIF.

(7) نستعمل لفظة «تَكَلُّمي» في مقابل المصطلح الأجنبي ILLOCUTOIRE.

(8) نستعمل لفظة «التزامي» في مقابل المصطلح الأجنبي COMMISSIF.

(9) نستعمل لفظة «توجيهي» في مقابل المصطلح الأجنبي DIRECTIF.

(10) نستعمل لفظة «إعلاني» في مقابل المصطلح الأجنبي DECLARATIF.

متشعبة تتركب من «مناظرات فرعية»، كل مناظرة فيها تتولد عن تعرض دعوى ما للمنع، فإن وظائف «المدعي» و «المانع» ينبغي أن تتقيد في توجيهها «بالمناظرات الفرعية» كأن لا يُجَدِّد منع ما سبق إثباته.

4.1.3.2 ـ على المتناظِرَيْن أن يظهرا الصواب بأقرب الطرق، فيحسن ألا يتدخلا بأكثر من دعوى واحدة أو دليل واحد في كل مرة، وألا يُدْفع المنع الواحد في المناظرة الفرعية الواحدة بأكثر من دليل واحد وألاَّ يتعرض المنع إلا لدعوى واحدة في كل مرة وهكذا.

5.1.3.2 ـ من شأن كل إخلال بالقواعد سواء كان قولاً أو فعلاً أن يؤدي إلى «الانقطاع» وإلى منح الخصم الحق في الامتناع عن الجواب والانسحاب من البحث.

6.1.3.2 ـ يجب أن تَؤُولَ المناظرة إلى «إلزام المانع» أو «إفحام المدعي»: يُلزَمُ المانع إذا عجز عن متابعة التعرض لدعوى المدعي بإحدى وظائفه مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى «الانقطاع». ويُفْحَم المدعي إذا عجز عن إقامة الدليل على دعوى من دعاويه المعتَرض عليها مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى «الانقطاع».

2.3.2 ـ وظائف المتناظرين:

من حق المعترض أن يوجه لدعوى «المدعي» مجموعات ثلاث من الاعتراضات:

1.2.3.2 ـ مجموعة الاعتراضات على **لفظ** الدعوى:

يكون هذا الصنف من الاعتراضات:

ـ بالإستفسار عما قد تحتوي عليه الدعوى من الألفاظ الغريبة أو ذات المعاني المتعددة (الألفاظ المجملة).

ـ بإثبات هذه الغرابة وهذا الإجمال إذا اعترض «المدعي» على مشروعية هذا الاستفسار.

ولا يسع «المدعي» إذ ذاك إلاّ أن يُقدم تفسيراً أو شواهد ترفع الغرابة والإجمال.

2.2.3.2 ـ مجموعة الاعتراضات على صحة **نقل** الدعوى:

لما كان «المدعي» هنا ناقلاً وليس منشئاً، كان الاعتراض على ما نقل بمطالبته بأن يبين صدور النص المنقول عن قائله.

وعلى «المدعي» إذ ذاك أن يصحح نقله طبق الطرق المعهودة في إثبات الأقوال المروية، كأن يُحضِر الكتاب المنقول عنه أو يشهد أحد الحاضرين الثقات.

3.2.3.2 ـ مجموعة الاعتراضات على **مضمون** الدعوى (أو مضمون النقل إذا التزمه «المدعي»)، وهي التي تشكل المجموعة الاعتراضية المنطقية الحقيقية.

يختلف الاعتراض المنطقي بحسب اقتران الدعوى بدليل أو عدم اقترانها به؛ ويسمى الاعتراض على الدعوى غير المقرونة بدليل بـ «المنع»؛ ويشمل الاعتراض على الدعوى المقرونة بدليل أصنافاً ثلاثة: «المنع» و «النقض» و «المعارضة».

1.3.2.2.2 ـ **المنع** (أو المناقضة):

قد يعترض «المانع» على الدعوى غير المقرونة بالدليل أو يعترض على مقدمة من مقدمات دليل الدعوى المدلَّلَة باعتبار هذه المقدمة هي بدورها بمنزلة دعوى من الدعاوي؛ ولا يفيد هذا الاعتراض إقامة الدليل على بطلان الدعوى غير المدللة أو بطلان مقدمة الدعوى المدللة، وإنما **المطالبة بالدليل** على هذه أو تلك وحسب.

ونميز في هذا المنع صنفين:

ـ **المنع المجرد**: يكتفي فيه «المانع» بالاعتراض من غير محاولة تبرير لاعتراضه؛ ومن صيغ المنع المجرد: «لا أسلم لك هذه الدعوى» أو «أمنع هذه الدعوى».

ـ **المنع المُستَنِد**: يجوز فيه «للمانع»، لتقوية اعتراضه وتنبيه المدعي لِما يكون قد غفل عنه، أن يذكر «سنداً» لمنعه يتراوح بين الجواز والقطع كأن يقول: «إني لا أسلم لك هذه الدعوى، لِمَ لا يكون كذا؟» (السند الجوازي) أو «كيف ذلك وإلا كان الأمركذا؟» (السند القطعي)، أو «يصح ما ذكرتَ لو كان الأمر كذا» (السند الحَلِّي).

ولا يستقيم هذا «السند» إلاّ إذا كان هو عين نقيض الدعوى المعترض عليها أو كان قضية مساوية لنقيضها أو قضية يلزم عنها نقيض الدعوى.

وما يجب التنبيه عليه بهذا الصدد أن السند بالشروط المذكورة وإن كان لا يتميز **صورة** عن الاستدلال بما يستلزم نقيض الدعوى أي عما يُدْعى «بالدليل»، فإنه يتميز عنه من حيث **القصد**، ذلك أن من واجب المعترض في هذه المرحلة ألا يقصد التدليل به، وإلاّ وقع في «غصب» وظيفة المدعي، ويكتفي من ذلك بالاستناد إليه وحسب.

وعليه، فالاختلاف بين «السند» و «الدليل» ليس اختلافاً منطقياً، وإنما هو اختلاف **مقامي**، مما يدل على اعتبار دور الجانب **التداولي** في وضع قوانين المناظرة.

ومن حق «المدعي» أن يدفع المنع سواء بتوضيح مراده من الدعوى إذا كانت من البديهيات، ويسمي ذلك «تنبيهاً» أو بإقامة الدليل على عين الدعوى المعترَض عليها، أو على دعوى أخرى تساويها أو تستلزمها، أو بإبطال «السند»، ومتى بطل السند الذي يساوي نقيض الدعوى، ارتفع الاعتراض وثبتت الدعوى.

ولا ينفع «المدعي» أن يمنع منع «المانع» بأن يعترض على صحة ورود المنع أو على صلاحية السند للاستناد إليه، أو يمنع السند القطعي أو يعترض على عبارة المنع بدعوى مخالفتها لقوانين اللغة، لأن من شأن «منع المنع» أن يؤدي إلى الانتقال من بحث الدعوى المعترَض عليها إلى بحث دعوى أخرى، أي إلى الوقوع فيما يسمى بـ «النشر والخبط».

ويمكن أن نمثل المنع المجرد للدعوى غير المدللة والمدفوع بالدليل بالرسم التالي:

المدعي	المعترض
+ ب + ب//جـ : جـ	+ ب؟

حيث + ترمز إلى الادعاء و؟ إلى الاعتراض غير المدلل و// إلى الدليل و: إلى مقدمة الدليل.

ونمثل على المنع المستند إلى الدعوى غير المدللة والمدفوع بإبطال السند بالرسم الآتي:

المدعي	المعترض
+ ب ~ جـ//د : د	+ ب؟/جـ : جـ

حيث ~ ترمز إلى النفي و/ إلى السند؛ ومعلوم أن السند ليست له وظيفة الدليل.

2.3.2.3.2 ـ **المنع المدلل الإجمالي (أو النقض).**

يتجه المعترض في هذا المستوى ـ أو «الناقض» ـ إلى إبطال دليل المدعي، ويكون هذا الإبطال بأساليب مختلفة، منها أن يبين أنه لا يستلزم الدعوى أو يستلزم غيرها أو أنه يستلزم التسلسل أو الدور، وما يذكره لبيان وجوه الفساد هذه يعرف بـ «الشواهد».

و «للمدعي» أن يرد اعتراض النقض بالاعتراض على تخلف الدعوى عن الدليل أو الاعتراض على استلزامها المحال؛ وقد يتم له دفع النقض بتعيين مراده من الدعوى أو مراده من الدليل، كما يحق له أن يدفعه بإثبات دعواه بدليل آخر.

ويمكن أن نورد النقض باستلزام المحال مع وجه لدفعه في الصورة الآتية:

المدعي	المعترض
+ ب//جـ : جـ ~ ب// ~ جـ : ~ جـ	(ب Δ ~ ب)//جـ : جـ

حيث Δ ترمز إلى الوصل.

3.3.2.3.2 ـ المنع المدلل التفصيلي (أو المعارضة):

تقتضي وظيفة المعترض في هذا المستوى أو «المعارض» إبطال الدعوى بإقامة الدليل على نقيضها أو على دعوى تساوي نقيضها أو تستلزمه (ويسمى هذا الإبطال «معارضة في الدليل») أو تقتضي إبطال مقدمة من مقدمات دليل هذه الدعوى بعد أن يكون «المدعي» قد أقام الدليل عليها («المعارضة في العلة»)، ويتم هذا الإبطال بدليل المدعي عينه («المعارضة بالقلب») أو بدليل آخر يماثله صورة («المعارضة بالمثل») أو يخالفه فيها («المعارضة بالغير»).

و «للمدعي» أن يدفع اعتراض المعارضة بإحدى الوظائف الثلاث: «المنع» أو «النقض» أو «المعارضة»، إذ يصير كالمعترض في التزام وظائفه.

ونورد المعارضة مع دفعها بطريق المنع المجرد في الشكل الآتي:

المدعي	المعترض
+ ب//جـ : جـ ~ د؟	~ ب//د : د

<table dir="rtl">
<tr><th colspan="7">الجدول العام لوظائف المتناظرين</th></tr>
<tr><th colspan="4">المعترض</th><th colspan="3">المدعي</th></tr>
<tr><td colspan="3">المنع المجرد</td><td rowspan="2">المناقضة</td><td colspan="3">ـ التنبيه
ـ إثبات الدعوى بالدليل
ـ إثبات ما يستلزم الدعوى</td></tr>
<tr><td rowspan="6">المنع المبرَّر</td><td colspan="2">المنع المستند</td><td colspan="3">ـ إثبات الدعوى بالدليل
ـ إبطال السند المساوي</td></tr>
<tr><td rowspan="5">المنع المدلل</td><td colspan="2">المنع المدلَّل الإجمالي (النقض)</td><td colspan="3">ـ منع جريان الدليل في الشاهد
ـ منع استلزام الدعوى المحال
ـ إثبات الدعوى بدليل آخر</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="4">المنع المدلل التفصيلي (المعارضة)</td><td colspan="3">المنع المجرد</td></tr>
<tr><td rowspan="3">المنع المبرَّر</td><td colspan="2">المنع المستند</td></tr>
<tr><td rowspan="2">المنع المدلل</td><td>المنع الإجمالي</td></tr>
<tr><td>المنع التفصيلي</td></tr>
</table>

هذا مجمل الاعتراضات التي أثبتها وصنفها أهل المناظرة، والتي تتوجه على «الأقوال الخبرية» العامة أو ما يسمى «بالتصديقات».

لكن إلى جانب هذه الأقوال، ميز أهل المناظرة صنفين آخرين خاصين من الأقوال هما: صنف **التعريفات** وصنف **التقسيمات**، وحددوا لكل منهما ما يناسبه من وجوه الاعتراض، فقد يخل قول «صاحب التعريف» وقول «صاحب التقسيم» بالشروط **اللغوية** أو **المنطقية** أو **المذهبية** للتعريف والتقسيم، كما بينوا الوجوه التي تُدفع بها هذه الاعتراضات.

وليس هنا موضع بسط الكلام فيهما، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن بعض أهل المناظرة يجنحون إلى اعتبار «التصديق» و «التعريف» و «التقسيم» أقساماً **متباينة** للقول الخبري، إلاّ أن هذا يبدو مخالفاً لما جرت عليه عادة المناطقة، حيث إن التعريف والتقسيم، عند هؤلاء، أخص مطلقاً من التصديق، وليسا مباينين له، وحيث إن «القول الخبري» و «التصديق» يَرِدان عندهم بمعنى واحد.

ثالثاً: المنطق الحواري الحديث والمناظرة

لقد أخذ المنطق منذ نهاية الستينات يتجه إلى سلوك **الطريق الحواري** للبرهنة على صحة الاستدلالات (لورانتسن ولورانتس وكملاه وهنتيكا وسارنين وهامبلان وكراب وبارث. . .)[11]، كما سلك، من قبل، الطريق التركيبي الاستنباطي وبعده، الطريق التأويلي المستند إلى البنيات الجبرية.

قد يستفاد من هذا الاتجاه الحواري للمنطق في وصف «المناظرة» وصوغ بعض الوظائف العرْضية والاعتراضية للمتناظرَيْن وتحديد العلاقات القائمة بينهما في كل مرتبة من مراتب تواجههما الخطابي.

ولا يتسع المجال هنا لتفصيل القول في هذا الصنف من المنطق، منهجاً وتاريخاً، ونكتفي بذكر الصورة العامة التي اتخذها مع بعض مؤسسيه مستفيدين منها في صوغ بنية المناظرة.

1 ـ الأصول العامة للمنطق الحواري:

لما كانت العبارات تتركب فيما بينها بواسطة الروابط والأسوار المنطقية، وُضعَت طريقة حوارية لاستعمال هذه الروابط، بدل طريقة جداول الصدق التي كانت متبعة من قبل.

وتتكون هذه الطريقة من جملة القواعد الآتية:

(11) LORENZEN, P. و LORENZ, K. و KAMLAH, W. و HINTIKKA, J. و SAARINEN, E. و KRABBE, E.L.W. و BARTH, E.M. وغيرهم.

1.1 ـ قواعد الروابط القضوية والأسوار:

ـ مانع القضية البسيطة لا دفع لمنعه.

ـ مانع القضية السالبة يسلِّم جدلاً بنقيضها ولا دفع لمنعه.

ـ مانع القضية الشرطية يسلِّم جدلاً بالمقدَّم، وعلى المدعي أن يدفع هذا المنع بإثبات التالي.

ـ مانع القضية المتصلة يختار أي الموصولين يبدأ بمنعه، ولا خيار للمدعي لإثبات دعواه من أن يدفع المنعين معاً.

ـ مانع القضية المنفصلة غير مخير في منع المفصولين وللمدعي الخيار في أن يدفع المنع بإثبات أحد المفصولين.

ـ لمانع القضية الكلية الخيار في أن يُعيِّن أياً من الأفراد ممن يتناولهم السور الكلي، وعلى المدعي أن يثبت أن هذا الفرد يصدق عليه محمول القضية.

ـ مانع القضية الجزئية يطالِب بإثباتها دون تعيين أي فرد من مجال القول، ويتولى المدعي اختيار هذا الفرد لتحقيق محمول القضية.

الجدول الحواري للروابط القضوية

القضية		المنع	الدفع
القضية البسيطة	سا	سا؟	
القضية السالبة	~ سا	؟سا	
القضية الشرطية	سا ⟵ عا	؟سا	عا
القضية المتصلة	سا △ عا	أيمن؟	سا
		أيسر؟	عا
القضية المنفصلة	سا ▽ عا	؟	سا
			عا
القضية الكلية	△ سـ ك (سـ)	؟سَـ	ك (سَـ)
القضية الجزئية	▽ سـ ك (س)	؟	ك (سَـ)

حيث علامة الاستفهام «؟» مجردةً ترمز إلى المنع، وعلى يمين القضية ترمز إلى المنع الذي يتخذ شكل التسليم الجدلي، وعلى يسارها ترمز إلى المنع غير التسليمي.

2.1 ـ قاعدة عامة:

يتوجه منعُ المعترض على آخر قضية للمدعي ودفعُه على آخر منع للمدعي، ويتوجه دفعُ المدعي على آخر منع للمعترض ومنعُه على قضية مُسَلَّمٍ بها من لدن المعترض.

2 ـ الصوغ الصوري للمناظرة:

لما كان المعترض قد يستند في منوعه إلى مقدمات خاصة به، ففي الإمكان أن نُدخِلَ في صياغة المناظرة، بالإضافة إلى قواعد الروابط المنطقية، هذه

المقدمات باعتبارها مسلمات قد تتعرض لمنع المدعي وإبطاله.

وقد تشمل هذه المسلمات، إلى جانب قضايا «السند» في المنع المبرر (سل$_1$)، القضايا الضرورية والبديهية (سل$_2$)، وكذلك ما لا يمنعه المعترض من قضايا دليل المدعي (سل$_3$)، فتكون مجموعة المسلمات سل هي:

$$\text{سل} = \text{سل}_1 \cup \text{سل}_2 \cup \text{سل}_3$$

والملاحظ أن المجموعات الثلاث سل$_1$ وسل$_2$ وسل$_3$ ليست بالضرورة متباينة فيما بينها، فقد تشترك في بعض العناصر أي:

$$\text{سل}_{\text{ء}} \cap \text{سل}_{\text{و}} \neq \varnothing \quad (\text{مع ء، و} = 1، 2، 3)$$

كما أن بعضها قد لا يشتمل على أي عنصر.

من الممكن الآن أن نصوغ التعريف التالي للمناظرة فنقول:

إن المناظرة هي الرابوع[12] **نظ**: (سل، عا، {ســ، ف}، قع) حيث سل ترمز إلى مجموعة متناهية من القضايا قد تكون فارغة، وعا إلى قضيةٍ ما وســ إلى متكلم وف إلى متكلم آخر مختلف عن ســ، وقع إلى مجموعة متناهية من العلاقات مُعَرَّفَة على مستوى سلوكات ســ وف (أو القواعد)، بحيث تستجيب هذه البنية للشروط التالية:

- ادعى ســ القضية عا وعَلِم ف بهذا الادعاء.
- سلّم ف بمجموعة قضايا سل وعلِم ســ بهذا التسليم.
- اعترض ف على ســ لقوله بـ عا مستنداً في اعتراضه إلى سل.
- اتفق ســ وف على تطبيق قع لتقويم ادعاء القضية عا والاعتراض عليها.

لنضرب مثالين **للنقض** (حالة تخلف المدلول عن الدليل).

- **المثال القضوي**: هب أننا نريد التحقق من صحة الاستدلال الآتي؛ إذا لم

(12) نستعمل لفظة «الرابوع» بمعنى بِنْية ذات عناصر أربعة مرتبة في مقابل QUADRUPLET.

يفتقر العالم إلى مؤثر فهو غير محدَث، لأنه إذا افتقر إلى مؤثر، فإنه يكون محدَثاً.

فلِنَرمز بـ «ب» إلى «افتقر العالم إلى مؤثر»،

و «جـ» إلى «العالم محدَث»،

و«~» إلى «النفي»،

و«⟵» إلى «أداة الشرط».

ولنصُغْ الاستدلال المذكور كما يلي:

(ب ⟵ جـ) إذن (~ ب ⟵ ~ ب)

تجري المناظرة حول هذا الاستدلال في الشكل الآتي (استُخدم فيه الخط المنقطع ـ ـ ـ لبيان مسلمات المعترض):

	المدعي	المعترض
1		(ب ⟵ جـ)
2	(~ ب ⟵ ~ جـ)	
3		؟ ~ ب/ 2
4	~ جـ/ 2	
5		؟ جـ/ 4
6	؟ ب/ 3	
7		ب؟/ 6

وقع إفحام المدعي حيث إنه عجز عن إقامة الدليل على منع المعترض لِـ «ب».

ـ **المثال الحملي**: هب أننا نريد التحقق من صحة الاستدلال الآتي: إذا كان العالَم مستنداً إلى القديم وكل مستند إلى القديم قديم فالعالَم قديم.

فلنستعمل الرموز التالية:

ك (سـ): سـ مستند إلى القديم.

ل (سـ): سـ قديم.

سَـ: العالم.

ولنَصُغ عبارة المثال كما يلي:

[ك (سَـ) Δ △ سـ (ك (سـ) ⟵ ل (سـ))] ⟵ ل (سَـ).

تتخذ المناظرة حول هذا الاستدلال الشكل الآتي:

	المدعي	المعترض
1		ك (سَـ) Δ △ سـ [ك (سـ) ⟵ ل (سـ)]
2	ل (سَـ)	
3		ل (سَـ)؟/ 2
4	الأيمن؟/ 1	
5		ك (سَـ)/ 1
6	الأيسر؟/ 1	
7		△ سـ [ك (سـ) ⟵ ل (سـ)]/ 1
8	؟ سَـ/ 7	
9		ك (سَـ) ⟵ ل (سَـ)/ 7
10	؟ ك (سَـ)/ 9	
11		ل (سَـ)/ 9

آلت المناظرة إلى إلزام المعترض حيث إنه عاد إلى التسليم بما منعه: أي بالقضية ل (سـ).

3 ـ حدود المنطق الحواري:

لكن هذا النموذج الحواري يظل غير كاف لوصف جميع الآليات الاستدلالية المقوِّمة للمناظرة الإسلامية. فمن الجوانب التي يبدو فيها قاصراً أن من مسلمات المانع ما لا يعلمه المدعي إلاَّ أثناء المناظرة، بينما يقرر هذا النموذج أن تكون معروفة قبل الشروع فيها.

ونمثل على هذا الاختلاف بين طريقة الحوار المنطقي وبين المناظرة بالرسمين التاليين:

هب أن ~ هـ مقدمة في دليل المدعي: سا (~ جـ)

يأتي الجدول الحواري المنطقي بهذه الصورة:

	المدعي	المعترض
1		(هـ ⟵ ~ جـ) Δ هـ
		- - - - - - - - - -
2	سا (~ جـ)	
3	|	؟ جـ
|	|	|
|	|	|
|	|	|
|	|	|
ن	|	|

بينما تتخذ المناظرة الشكل الآتي:

	المدعي	المعترض
1	سا (~ جـ)	
2	│	؟ جـ
•	│	│
•	│	│
•	│	│
م	│	(هـ ⟵ ~ جـ) Δ هـ
│	│	│
│	│	│
│	│	│
ن	│	│

إلا أن هذا الاختلاف قد لا يضر المنطق، حيث إن البناء الصوري للعمليات المنطقية لا يشاكل بالضرورة تكوينها الطبيعي، وهذا ما يفيده الرأي القديم بأن السبق المنطقي غير السبق الزمني.

غير أن هذا النموذج إذا كان يستطيع أن يصوغ صوغاً مُرضياً ما يتعلق بوظيفة «النقض» ووجوه دفعها، فإنه يَقصُر عن وصف الوظائف والقواعد الأخرى لِما تشترطه من اعتبارات منطقية وتداولية.

من الاعتبارات المنطقية، نذكر أن صوغ «المعارضة» قد يقتضي أن يشمل نموذج الحوار، بالإضافة إلى دعوى المدعي، دعوى **مقابِلة** يقوم المعترض بإثباتها وتتوجه عليها اعتراضات المدعي، إذ يصير المدعي، على هذا المستوى، كالمعترض في التزام وظائفه.

ومن الاعتبارات التداولية، نشير إلى أن من مسلمات المعترِض ما لا يعلمه المدعي إلاً أثناء ممارسة الحوار، بينما يجعل هذا النموذج المنطقي من هذه المسلمات مقدمات لِدليل المدعي، وهذا ما يجعل وظيفة «المنع المجرد»، أي الاعتراض على القضية غير المدللة غير ممكن وصفها بهذا النموذج، فضلاً عن قصوره عن الوصف الخاص «للسند» الذي، وإن كانت له الصورة المنطقية للدليل، فإنه ليست له مقامياً وظيفة التدليل.

لكن هذه الصعوبات لا تمنع من تطوير النموذج الحواري وتوسيعه وتدقيقه ـ لكي يستوعب الكثير من جوانب المناظرة ـ ومن دعم هذا التوسيع والتدقيق بتوظيف نتائج النظريات الحِجاجِيَّة المستحدَثة التي أَوْلَت اهتماماً كبيراً للمقَوِّمات التداولية للحوار.

بل في الإمكان أن نبني تصوراً للمناظرة نفسها يكون أوسع وأشمل مما عرفه إلى حد الآن مُنَظِّرُو الحوار الإسلامي.

فقد نتصور أن يشارك فيها أكثر من متناظرين وأن تتنوع دعاويهم ووظائفهم، وقد نُعَيِّن مذاهبهم وغاياتهم ومعتقداتهم، وتصورات بعضهم عن بعض، والزمن الذي تستغرقه المناظرة بينهم، وقد نجعل الغلبة مراتب، فنحدد درجة غلبة كل من المتناظرين في كل مستوى من مستويات المناظرة، بل من الممكن اعتبار اعتراضات المتناظرين «أفاعيل» وأحداث خاضعة للتغيير والاغتناء لا أقوال ثابتة ونهائية، ذلك أن معارفهم ومعتقداتهم تنمو وتتجدد كلما تقدمت المناظرة وتعددت شُعبها.

وسوف يمَكِّننا توسيع نموذج المناظرة من تحقيق بعض الأهداف النظرية؛ منها:

أ ـ نقل الدرس الفلسفي والدرس الكلامي والدرس الفقهي من مستوى الحكاية عن أصحابها وعما قالوه وما لم يقولوه إلى مستوى اكتشاف البنيات التي تتحكم في اتساق هذا القول أو ذاك وتسلسله وتجعله خطاباً متميزاً.

ب ـ ربط النظريات العلمية بأصولها الاحتجاجية وبالممارسة اليومية،

وتحديد الوجوه التي تعمل بها آلياتها في الخطاب الطبيعي لتحويله إلى مقال صناعي.

جـ - رفع مبحث «التناص» من مستوى بعض التصنيفات الوصفية إلى مستوى بناء الآليات الاعتراضية الجدلية التي تؤسس النص الخطابي، وسوف يتحتم، إذ ذاك، على الناقد صوغ معايير تقويمية تحدد شروط الانتقالات الاستدلالية من نص إلى آخر.

وخلاصة القول، تبيَّن لنا أن الفلسفة ذات المنزع «البرهاني» لا تُفلح في التخلص من سلطان الخطاب الطبيعي ولا تستفيد من ثرائه، فوجب طلب فلسفة توظف جميع وسائل هذا الخطاب التبليغية وتحقق الإمكانات الفكرية الكامنة فيه وفق مقتضيات المجال التداولي، وقد دعونا هذا الاتجاه بـ «الفلسفة التداولية» التي تجد بعض عناصرها في ممارسة المناظرة، هذه الممارسة التي تفيدنا حقيقة تداولية كبرى وهي **أنَّه لا كلام إلاَّ بين اثنين ولو كان كلامَ المرء مع نفسه، ولا اثنين إلاَّ عارض ومعترض، ولا عارضَ إلاَّ بدليل، ولا معترضَ إلاَّ لطلب الصواب، ولا طلبَ للصواب إلاَّ بجملة من القواعد.**

* * *

الفصل الثالث

الاستدلال الكلامي:

القياس والمماثلة

من المعلوم أن «القياس»[1] (أو «قياس التمثيل» أو «الاستدلال بالشاهد على الغائب» أو «اعتبار الغائب بالشاهد») أسلوب من بين ثلاثة أساليب استدلالية عرفها «المتكلمون» وبحثوها في مناظراتهم ورسائلهم وهي: «القياس» و«الاستنباط» (= البرهان) و «الاستقراء».

ومن المعلوم أيضاً أن «علماء أصول الفقه» انفردوا بالدراسة المستفيضة لخصائص «الاستدلال القياسي»، فقد وصفوا البنية القياسية، وحددوا عناصرها، وبيّنوا مسالك الوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه، وصنفوا أشكال هذه المسالك، ورتبوا خصائص كل صنف منها، ورسموا مختلف وجوه الاعتراض عليها، ووجوه دفع هذا الاعتراض، ووضعوا شروطها وأحكموا تفصيل هذه الشروط.

ومن أطرَف ما أتى به «علماء المسلمين» أنهم قابلوا بين القياس في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلالين الآخرين: «الاستنباطي» و «الاستقرائي»، بل ذهبوا إلى حدّ محاولة ردهما إليه[2]، وخَلَصُوا، بعد تقليب النظر في هذه المقابلة، إلى القول بمشروعية الأخذ بقياس التمثيل في تحصيل المعرفة وتبليغها، وفي تحليل

---

(1) لقد أخذ موضوع «الاستدلال القياسي» يشغلنا منذ سنة 1970 وقد أشرنا في كتابنا **اللغة والفلسفة** (بالفرنسية) الذي تقدمنا به لنيل دكتوراه السلك الثالث من السوربون (سنة 1972) إلى دور هذا الاستدلال في بناء فلسفة تداولية عربية أسميناها آنذاك بـ «نيوتيقا» NEOTIQUE أي ما يمكن ترجمته بـ «فلسفة المعاقلة» (اللغة والفلسفة، مطبعة المحمدية، ص. 160 ـ 165).

(2) نذكر بهذا الصدد، محاولة ابن تيمية في كتاب: **الرد على المنطقيين**.

الخطاب اللغوي لِما لهذا الخطاب من خصوصيات ومميزات لا يوفي بها الطريق الاستنباطي.

ولسنا هنا قاصدين تناول الدراسة الإسلامية للقياس بالوصف والتحليل واستخلاص النتائج العلمية التي تنطوي عليها، وإنما غرضنا أن ننظر في **البنية الخطابية والمنطقية** لهذا الاستدلال الذي اشتهر به «المتكلمون» وكثر اللغط حوله، متوسلين في ذلك بأدوات تحليل الخطاب وأدوات المنطق، مع عقدنا العزم أن نتناول، إن شاء الله، في بحث مفصل مقبل تقويم النظرية القياسية الإسلامية من زاوية الطروح الجديدة للإشكال القياسي، ولوظائف هذا الاستدلال المعرفي في قطاعات الإنتاج الفكري والعلمي.

وإن النظر في البنية القياسية يقتضي أن نبسط الكلام أولاً في الخصائص الخطابية التداولية «للقياس» وثانياً في الخصائص المنطقية «للمماثلة» التي يقوم عليها «القياس».

أولاً ـ الخصائص الخطابية للاستدلال القياسي

أياً كانت الصيغة التعبيرية التي يرد بها «القياس» ـ إن مقارنة أو تشبيهاً أو استعارة أو غيرها ـ فإنه يقوم في **الربط بين شيئين** على أساس جملة من **الخصائص المشتركة** بينهما.

والصورة التي تُبرِز عناصر هذا الاستدلال هي:

- سـ هو صا مثل عـ إذن ق

حيث «سـ» هو «المقيس» و «عـ» هو «المقيس عليه» و «صا» هي جملة الصفات المشتركة و «ق» هي القيمة العملية التي تترتب على الربط القياسي.

- **مثال ذلك:**

العلم كالطعام ينفع ويضر، فاطلب منه ما ينفع.

إن «القياس» فعالية استدلالية خطابية مبناها على مسلمات أربع وعلى عمليات ثلاث.

1 ـ مسلمات القياس الخطابية

1.1 ـ مسلمة التباسية الخِطاب الطبيعي:

مقتضى هذه المسلمة أن الخاصية المميزة للخطاب الطبيعي عن غيره من المقالات الصناعية هي أن جُمَلَهُ تتركب من ألفاظ تحتمل تأويلات مختلفة سواء بأن يُطلَق اللفظ الواحد على مُسميات مختلفة ويُدَل به على معانٍ متعددة، أو بأن يكون من المتعذر تعيينُ مسماه تعييناً كاملاً وتحديدُ معناه تحديداً دقيقاً.

إلا أن هذا «الالتباس» ليس نقصاً في اللغة الطبيعية، بل هو مزية فيها يكسبها الطواعية الكافية لجعلها تستجيب لأغراض التبليغ التي لا تحصى.

ولما كانت اللغة الطبيعية تختص «بالالتباس»، فلا يوافقها من الاستدلال إلاَّ ما كان يحافظ على هذه الصفة الجوهرية، ومعلوم أن «القياس» من دون البرهان ـ الذي يلتزم التواطؤ والاطراد ـ قادِرٌ على تحصيل الاستنتاج بألفاظ فيها شيء من «الاشتباه» و «الاشتراك» و «الإجمال» و «الإشكال»، حيث إن «المَقيس» و «المقيس عليه» يجتمعان من وجوه ويفترقان من وجوه؛ وهذا الائتلاف المصاحب للاختلاف هو بالذات ما يجمع بين «القياس» و «الالتباس».

2.1 ـ مسلمة الحوارية:

مقتضى هذه المسلمة أنَّه لا كلامَ مفيدَ إلاَّ بين اثنين، لكل منهما مقامان هما مقام المتكلم ومقام المستمع، ولكل مقام وظيفتان هما: وظيفة المعتقِد ووظيفة المنتقِد، بحيث إذا كان المتكلم معتقِداً كان المستمع منتقِداً، وإذا كان المستمع معتقداً كان المتكلم منتقداً.

ولن نكرر هنا ما قلناه في الفصلين: الأول والثاني بصدد الآليات الخطابية التي تتدخل في كل حوار، وإنما نكتفي بأن نشير إلى العلاقة القائمة بين الصبغة الحوارية للخطاب والاستدلال القياسي.

فما دام «القياس» في إظهاره لوجوه الشبه بين الشيئين لا يرفع الاختلاف بينهما، وما دامت معالم الحدود بين مجموعة الصفات المشتركة بينهما

ومجموعة الصفات الخاصة بكل منهما غير قارة ولا بينة، صار من المتعذر تحويل القياس إلى متوالية حسابية يقع فيها الاستغناء عن «تداول» الناطقين، وتُسنَد فيها العمليات إلى الآلات الحاسبة كما هو الشأن بالنسبة للاستدلالات الاستنباطية الخالصة.

ولما كان من المستحيل «تَحسِيبُ» القياس لأخذه بمبدإ الاختلاف و «المغايرة»، لزم أن يستند إلى طريقة خطابية تختص بضبط هذا الاختلاف ورفعه إن أمكن، وما تلك إلاّ طريقة «الحوار» كما هو معلوم.

أضف إلى ذلك أن «القياس» ونتائجه قد يَحتاجان إلى تصحيح وتقويم، ولا يتأتى ذلك إلاّ بجملة الاعتراضات التي تُوَجَّه إليهما في سياق المناظرة.

3.1 ـ مسلمة حملية الخطاب:

مقتضى هذه المسلمة أن كل من طلب سبيل اللغة ـ التي هي مجموعة من الرموز المنطوقة المرتبطة في بنيات تضبطها قواعد صورية ـ في إدراك عالم الأعيان (أو الذوات أو الموجودات) الخارجي لا يحصِّل من هذه الأعيان إلاّ على **صفات** أو **محمولات**؛ فليس بين الرموز اللغوية وبين هذه الأعيان أي «تقابل» أو «تشاكل»[3] يجعل كل رمز رمز يقترن بعين واحدة ووحيدة؛ مما يدعو إلى التسليم بمبدإ **استقلال** مستوى اللغة عن مستوى الوجود وقيام كل واحد منهما بشروط لا يشاركه فيها غيره.

وبهذا، تتساوى لدى كل من يتوسل باللغة الأعيان وأوصافها أو الذوات ومحمولاتها.

ويمكن أن نصوغ صوغاً رمزياً هذه الوظيفة الخاصة باللغة إذا اعتبرنا اللغة بمنزلة «العامل» الذي يدخل على الأعيان، فيحولها إلى جملة من الصفات،

---

(3) نستعمل لفظة «تشاكل» في مقابل المصطلح الأجنبي «إيزومورفيزم» ISOMORPHISME، باعتبار «اللغة» و «الواقع» بِنْيَتَيْن متميزتين؛ ومعلوم أن البنية منطقياً تتحدد بمجموعة العناصر التي تحتويها ومجموعة العلاقات التي تربط بين هذه العناصر، وأن كل بنيتين تتقابل فيهما العناصر والعلاقات تعتبران بنيتين «متشاكلتين».

ويأتي هذا الصوغ بالشكل الآتي:

ل (سـ) = سـ { صا$_1$، . . .، صان }.

حيث ل «تابع» رياضي يرمز إلى اللغة وسـ: متغير يرمز إلى عين من الأعيان و { صا$_1$، . . .، صان }: جملة من متغيرات الصفات.

وفائدة هذه المسلمة بالنسبة للقياس هي أنه استدلال يختص بنقل صفات وقيم الأعيان بعضها إلى بعض، فيكون محقِّقاً للخاصّية التحويلية المميزة للطريق اللغوي في الإدراك.

4.1 ـ مسلمة ترتيبية الصفات:

مقتضى هذه المسلمة أن علاقة الصفة بالموصوف لا تنتقل بين قيمة الانطباق وقيمة عدم الانطباق، بل إنها تحتمل مراتب متعددة لا يكون فيها الانطباق وعدمه إلاّ الطرفين المتباينين الأعلى والأدنى. أي أن مبدأ الثالث المرفوع (إما أن ب أو لا ب) لا يصح في حق هذه العلاقة الخطابية الطبيعية.

ذلك أننا في ممارسة عملية الفهم والاستيعاب لدلالة هذا اللفظ أو ذاك لا نقوم باستحضار جملة الأعيان الخارجية التي تندرج تحته لأنها غير قابلة للحصر والاستقصاء، ولا بتصور تعريفه المنطقي الصناعي لأن هذا التعريف متعذر على الناطق العادي وقد لا يفيده في المجال التداولي، وإنما كل وُسعنا أن نستحضر بعض «العيِّنات» التي تمثل مدلول اللفظ وخصائص هذا المدلول أحسن تمثيل، أو قل إنه ليس في الإمكان إدراك اللفظ إلاّ بواسطة «نماذج مثلى» أو «حسنى» ننتقيها من مجموعة الأعيان المقترنة بمدلول اللفظ؛ ونصطلح على تسميتها بـ **«الشواهد»**.

ولما كانت عملية الفهم تشترط استحضار الشواهد النموذجية، فإن الأعيان التي تشكل «ماصَدَقَ» اللفظ تنتظم فيما بينها بحسب درجة تحقيقها لصفات هذه «الشواهد»، بحيث يمكن القول بأن مدلول اللفظ يتخذ صورةَ متواليةٍ متزايدة مُرتَّبة أو بالاصطلاح الرياضي «سُلَّماً» يقع الشاهد الأمثل في مرتبته العليا ويقع غيره من الأعيان في المراتب التي تحتها آخذة في التنازل حتى تبلغ القدر الذي

إذا نقص منه شيء، خرج اللفظ عن مدلوله.

وأهمية هذه المسلمة بالنسبة للقياس هي أن نقل الصفات من عين إلى أخرى فيه يعتمد علاقة الترتيب بين الأعيان المبني على تفاوت درجاتها في تحقيق هذه الصفات؛ وبذلك تكون بعض هذه الأعيان أولى من بعض بهذه الصفات، فيستدل ببعضها على بعض.

2 ـ عمليات القياس الخطابية

أما العمليات الخطابية الأصلية الثلاث التي يعتمدها القياس، فهي:

1.2 ـ عملية التفريق (فا): هي العملية التي يستخرج بها القائل مختلف الجوانب والوجوه التي يظهر له بها موضوع من موضوعات قوله؛ ولما كانت هذه الجوانب والوجوه بمقتضى مسلمة حملية الخطاب عبارة عن صفات ـ صفات وجود أو صفات قيمة ـ ليس إلاّ، فإن هذه العملية هي بمثابة عامل يدخل على الموضوع (سـ) ويُنشِىءُ له صفات: { صا$_1$، . . .، صان }.

لِنصُغ أثرها كما يلي:

فا (سـ { }) = سـ { صا$_1$، . . .، صان }.

2.2 ـ عملية الإثبات (ثا): تقوم هذه العملية في إثبات الصفة المُفَرَّقة عن الموصوف، أي في نقلها إلى مقام موصوف جديد يستحق أن تسند إليه بدوره صفات خاصة به، ويمكن صوغها بالشكل التالي:

ثا (سـ { صا$_1$ }) = صا$_1$ { }.

3.2 ـ عملية الإلحاق (حا)، يظهر أثر هذه العملية في تحويل الموصوف الجديد إلى مقام صفة تُسنَد **بوجه من الوجوه** لموضوع خطابي جديد (عـ)، أي أنه بفضل عامل «الإلحاق» تصبح صفات الموضوعات الخطابية صفات لموضوعات أخرى غيرها بشكل أو بآخر.

حا (صا$_1$ { }) = عـ { صا$_1$ }.

والقيد «بوجه من الوجوه» المذكور في تعريف هذه العملية، يبرره اتخاذ

هذا الإلحاق شكلين متميزين:

1.3.2 ـ الإلحاق الذي **يحفظ** صفة الموصوف الأصلي في كيفها سلباً (−) كان أو إيجاباً (+)، وندعوه بـ «الإلحاق المباشر» ($حا^{+}$) ونصوغه:

$$حا^{+} (\pm صا_1 \{ \}) = عـ \{ \pm صا_1 \}.$$

2.3.2 ـ الإلحاق الذي **يعكس** صفة الموصوف الأصلي في الكيف، فتصبح سالبة في الموصوف الجديد إذا كانت موجبة في الموصوف الأصلي وموجبة فيه إذا كانت سالبة في هذا، ونسميه بـ «الإلحاق غير المباشر» ($حا^{-}$).

$$حا^{-} (\pm صا_1 \{ \})= عـ \{ \mp صا_1 \}.$$

حيث يظهر أثر هذا الإلحاق في انقلاب ترتيب + −.

3 ــ القياس والقواعد الخطابية

نثبت قولنا بأن الصفة الخطابية هي أخص صفات القياس بأن نبيّن إمكان ردّ قواعد الخطاب التي وضعها التداوليون المعاصرون وخاصة أهل تحليل الخطاب إلى استدلالات قياسية، ونخص بالذكر منها قواعد «الاستلزام التخاطبي» لجرايس وقواعد «السُلَّم الحِجاجي» لديكرو[4]،

1.3 ــ القياس وقواعد الاستلزام التخاطبي:

أما قواعد «الاستلزم التخاطبي»؛ فتنبني على مبدإ عام يقضي **بتعاون** المتخاطبين في تحقيق الهدف من حوارهم، وصيغته كالتالي:

● ليكن اندفاعك في الكلام على الوجه الذي يقتضيه الاتجاه المرسوم للحوار الذي اشتركت فيه.

والقواعد المشتقة منه موزعة إلى أربعة أصناف.

---

(4) GRICE في مقالته الشهيرة «LOGIC AND CONVERSATION» (=**«المنطق والتخاطب»**) و .DUCROT, O في مقالته الهامة «LES ECHELLES ARGUMENTATIVES» (= **«المراتب الحجاجية»**).

- منها ما يتعلق بِكَمِّ الخبر، وهي:

3.1.1 ـ لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته.

3.1.2 ـ لا تجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب.

- ومنها ما يرتبط بِكَيْفِ الخبر، وهي:

3.1.3 ـ لا تقل ما تعلم كذبه.

3.1.4 ـ لا تقل ما ليست لك عليه بيّنة.

- ومنها ما يرتبط **بعلاقة** الخبر بمُقتضى الحال:

3.1.5 ـ ليناسب مقالك مقامك.

- ومنها ما يتعلق **بجهة** الخبر:

3.1.6 ـ لِتَحترز من الخفاء في التعبير.

3.1.7 ـ لِتَحترز من الاشتباه في اللفظ.

3.1.8 ـ لتتكلم بإيجاز.

3.1.9 ـ لترتب كلامك.

لما كانت هذه القواعد تضبط التخاطب المثالي والصريح بين المتحاوِرَيْن باعتبارهما ملتزمين أبداً «بمبدإ التعاون» المنصوص عليه، فمتى بدا من أحدهما ظاهر الإخلال بهذه القاعدة أو تلك، وجب على الآخر أن يَصْرِفَ كلام محاوره عن ظاهره إلى معنى خفي يقتضيه المقام، وهذا المعنى المصروف إليه يحصل بطريق الاستدلال من المعنى الظاهِر ومن القرائن، وذلك بالذات ما عُبِّرَ عنه بـ «الاستلزام التخاطبي».

وإذا صُغنا هذا الموقف بطريقة أخرى، وقلنا بأن المحاور إذا خالف قواعد التخاطب على مستوى **المنطوق**، فإنه يتبعها اتباعاً على مستوى **المفهوم**، تَبيّن لنا مدى ارتباط «الاستلزام التخاطبي بـ «القياس»، هذا الذي يُعَرِّفُه البعض بكونه «الاستدلال الذي يُستنبَط به المفهوم».

وبهذا، يصبح في الإمكان استنتاج الاستلزامات المعلولة لقواعد التخاطب

بطريق الاستدلال القياسي في صورتيه العامتين وهما: «دلالة المفهوم الموافق» و «دلالة المفهوم المخالف».

ولتوضيح ذلك، نذكر مثال التوصية بشخص يرغب في تدريس الفلسفة جاء فيها: «إنه متمكن من اللغة»، فالاستلزام التخاطبي الناتج عن المقام وعن التزام «مبدإ التعاون» هو أن ذلك الشخص غير متمكن من الفلسفة. وهذا بالذات ما يعرف بـ «دلالة مفهوم المخالفة».

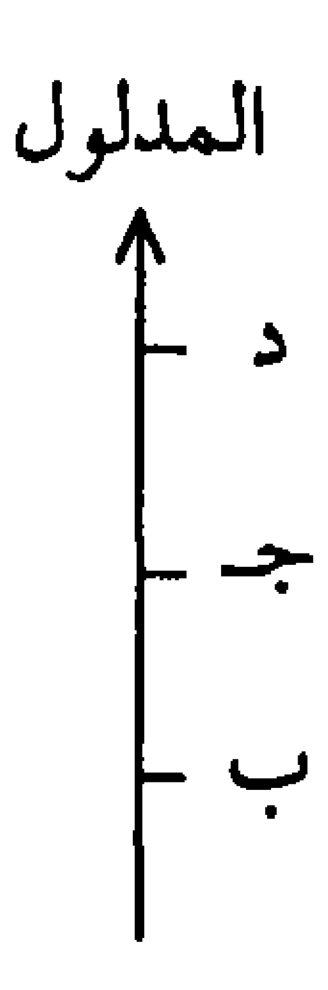
2.3 ـ القياس وقواعد السلم الحجاجي:

وأما قواعد السُلَّم الحجاجي، فتنبني على مفهوم «السُلَّم الحِجاجي» وقوانينه، **وتعريف** «السُلَّم» أنه مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية ومستوفية للشرطين التاليين:

ـ كل قول يقع في مرتبة ما من السُلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال الأخرى.

ـ كل قول في السُلم كان دليلاً على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى.

فمثلاً الجُمَل: «حصل زيد على الشهادة الابتدائية» و «حصل على الشهادة الثانوية» و «حصل على شهادة الإجازة»، تشكل سُلَّماً مدلوله كفاءة زيد العلمية.



وأهم قوانين هذا السُلَّم ثلاثة:

1.2.3 ـ قانون **الخفض**: إذا صدق القول في مراتب معينة من السُلم، فإن

نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها.

1.2.3 ـ قانون **تبديل السلم**: إذا كان القول دليلاً على مدلول معين، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله.

3.2.3 ـ قانون **القلب**: إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول.

والملاحظ أن هذه القوانين تتفق وقوانين الاستدلال القياسي.

فبناء «السُّلَّم» يعتمد أساساً علاقة **الترتيب**، وقد رأينا، في إحدى مسلمات القياس السالفة الذكر، أن انطباق الصفات على الأعيان يخضع لهذه العلاقة، فقد تصدق الصفة على الأفراد صدقاً متفاوت الدرجات لا يكون فيها الانطباق الكلي وعدم الانطباق الكلي إلاّ طرفين متباينين: أعلى وأدنى.

لكن هذا الترتيب في الأوصاف يتميز عن الترتيب السُّلمي الذي تضبطه القواعد الخطابية السابقة، حيث إن ترتيب الأوصاف هو من الصنف الذي يجمع بين طرفين متضادين، هذا الصنف الذي يمتنع تطبيق هذه القواعد عليه، بينَما لا يشكل «التراتب» الخطابي إلاّ سُلّماً ذا **اتجاه واحد** لا غير.

إلاّ أنه من اليسير التغلب على هذه الصعوبة، إذ بالإمكان أن نحول الصيغة الترتيبية للصفات إلى سُلّمينْ اثنين موجَّهين اتجاهين متعاكسين، وذلك بأن نشطر هذه الصيغة إلى نصفين اثنين: أحدهما موجَّه إلى انطباق الصفة والآخر موجَّه إلى عدم انطباقها، وعندئذ تصير أحكام القواعد الخطابية السُّلمية جارية على هذين السُّلمين الوصفيين.

وقد عرَف منظِّرُو القياس المسلمين من أصوليين وغيرهم التصانيف، السُّلمية، منها تصنيف «الأحكام الشرعية»، إذ رتبوا الواجب والحرام في طرفَيْ السُّلم تتوسطهما درجتا المندوب والمكروه بينهما المباح المُطلق، والتزموا القواعد السلَّمية في تحديد علاقات الأحكام بعضها ببعض وأصناف نسخ بعضها لبعضٍ، كما درجت ألسنتهم على مبادىء ترتيبية عامة مثل: «ما كان كثيره

مقدوراً فقليله مقدور، أو على العكس، ما كان قليله غير مقدور كان كثيره غير مقدور»[5].

4 ـ خصائص البنية القياسية

إن المسلمات والعمليات الخطابية، التي تشترك في تكوين بنية القياس، تُكسِب هذه البنية خصائص تداولية ومنطقية تميزها عن غيرها من العلاقات المنطقية مثل «المماثلة المطلقة» أو «التساوي» كما سنبين أسفله.

1.4 ـ التباس الصفات المشتركة:

1.1.4 ـ إن العلاقة القياسية **علاقة مُغايَرة** لا علاقة مُجانَسَة، وذلك أن «المَقيس» و «المقيس عليه» ينتميان إلى مجالين يعتبران في التداول متباعدين أو متمايزين، (مثل العلم والطعام في المثال السابق)، على الأقل إلى حين ربطهِما في «القياس»، فيكون هذا الربط ربطاً بين متغايِرَين لا متجانِسيْن.

وهذا بالذات ما يجعل «القياس» يحافظ على وجوه الاختلاف بين هذين الطرفين في العملية ذاتها التي يُثبت فيها وجود مظاهر للتشابه بينهما.

ولا ينفع المعترض أن يقول بأن الصفات التي يشترك فيها «المقيس» و «المقيس عليه» ليست هي نفسها الصفات التي يفترقان فيها. فقد يُدفع هذا الاعتراض من وجهين:

الوجه الأول أن هذا الاعتراض يستند إلى مبدإ تقسيم صفات «المقيس» و «المقيس عليه» إلى فئتين متباينتين: **إحداهما** فئة الصفات الجامعة والأخرى فئة الصفات المُفَرِّقة. وهذا مبدأ من الصعوبة، إن لم يكن من المستحيل، قبوله حيث لا تتوافر للناطق معايير محكمة يحدد بها انتماء الصفات إلى هذه الفئة أو تلك، أي أنه لا يملك **طريقة فعلية للبت** بصدد الصفات، ولا يُستَغرب إذ ذاك أن يختلف تعيين الأوصاف المشتركة نفسها من ناطق لآخر إلى الحد الذي تصير

(5) لقد طرقنا هذه النقطة بتوسع كاف في مقالتنا «مراتب الحجاج وقياس التمثيل» (ندوة تحليل الخطاب، أبريل 1986) منشورات كلية الآداب بفاس 1986.

معه الصفة الواحدة جامعة عند البعض ومُفرِّقة عند البعض الآخر.

والوجه الثاني، فعلى تقدير أن مبدأ التقسيم هذا مقبول، فلا يمكن إنكار تواجه هاتين الفئتين المتباينتين في المتوالية القياسية، فهي تدل على إحداهما بقدر ما تدل على الأخرى، فإن اشتراك «المقيس» و «المقيس عليه» في جملة من الأوصاف لا يمنع من تفاوتهما في الاتصاف بها بسبب تغاير المجالين الدلاليين اللذين ينتميان إليهما. فـ «النفع» و «الضرر» ـ في المثال السالف الذكر ـ المشتركان بين «الطعام» و «العلم» يتخذان فيهما صورتين مختلفتين، فهما في الطعام ينصرفان إلى الدلالة على ظاهرة فيزيولوجية متصلة بوظائف الجهاز الهضمي، بينما هما في العلم يدلان على ظاهرة عقلية نفسانية متصلة بالملكات الذهنية.

2.1.4 ـ **خفاء الصفات المشتركة في الاستدلال القياسي قد يُقَوِّي من القدرة الإقناعية لهذا الاستدلال.**

إن الناطق قد يطوي ذكر هذه الصفات في البنية الاستدلالية، **مُعَوِّلاً على قواعد خطابية** يتَّبعها المستمع في الكشف عنها؛ من هذه القواعد ما يلي:

1.2.1.4 ـ على المتكلم أن يتجنب إظهار ما هو مشترك من المعارف لئلا يقع في فضل القول ونَفْلِهِ

2.2.1.4 ـ على المستمع أن يبحث عن الأسباب الخطابية التي دعت المتكلم إلى قول ما قال وصوغه بالشكل الذي جاء عليه، لأن أفعال العقلاء تُصان عن العبث.

3.2.1.4 ـ على المستمع أن يُكمِّل استدلال المتكلم، فهو مطالَب بأن يبذل الوسع في استحضار كل العناصر الضرورية لإقامة صحة هذا الاستدلال، ملتزماً في ذلك «روح التعاون» التي يجب أن تقوم بين المتحاورين.

كما أن طي الصفات المشتركة قد يكون أَدْعَى لقبول المتوالية القياسية من لدن المستمع مما لو ذُكرت صراحة؛ بل إن هذا الذكر الصريح قد يكون سبباً في نشوء الخلاف حولها بين المتحاورين.

فقد يقبل المستمع «علاقة مشابهة» بين «المقيس» و «المقيس عليه» مع رفضه للسمات المشتركة التي حدد بها المتكلم هذه المشابهة.

أضف إلى ذلك أن إظهار أوجه الشبه لا يضمن بالضرورة رفع «الالتباس» القائم في المتوالية القياسية، إذ يبقى في الإمكان أن تتولد عن العناصر المصرح بها، جوانب من «الإجمال» و «الإشكال» لم تكن إلى حد الآن في الحسبان.

2.4 ـ خصائص علاقة المشابهة:

لعلاقة المشابهة خصائص تميزها عن «علاقة المماثلة المطلقة» التي هي «أدق علاقة تَكافُئِيَّة»[6].

1.2.4 ـ **صفات الشاهد**: لقد بينا أن «المقيس عليه» لا يستقيم الاستدلال به إلاَّ إذا كان بمنزلة الأنموذج الأحسن أو الأمثل للصفة التي يُراد نقلها إلى المقيس، مستوفياً بذلك شرط ما أسميناه بـ «الشاهد»، فلنبين السمات المميزة له:

ـ لكل صفة مشتركة «شاهد» **واحد**، إذ متى افترضنا وجود «شاهدين»، وجب أن يكون أحدهما «شاهداً» للثاني، فهو، إذن، الأَوْلَى بمقام «الشاهد» دون الثاني؛ وهذا لا يمنع من أن تختلف «الشواهد» باختلاف مقام الكلام.

ـ كل شاهد يختص بالصفة المشتركة على وجه من الكمال لا يحصل لغيره.

ـ لكل «شاهد» **«شبيه»** أو **«أشباه»**، منها ما يتساوى في وجه الشبه أو في درجته، ومنها ما يختلف باختلاف هذا الوجه أو هذه الدرجة، زيادة ونقصاناً.

ـ تُشْبِهُ «الأشباهُ» «الشاهدَ» أكثر من غيرها، فكل ما ارتبط «بالشاهد» كانَ أقرب إليه من غيره وأولى به منه.

ـ قد يكون «للشاهدين» «شبيه» أو «أشباه» مشتركة.

---

(6) نقصد بـ «أدق علاقة تكافؤ» علاقة التكافؤ التي تندرج تحت أي صنف من أصناف التكافؤ؛ فلفظة «أدق» تترجم هنا المقابل الأجنبي: LA PLUS FINE وليس LA PLUS PRECISE التي قد يكون مقابلها العربي «أضبط».

هب أن الأسد شاهدُ زيد في الشجاعة وأن العجوز شاهده في الإيمان، فإذن زيد شبيه بالشاهدين معاً.

ـ قد يكون «الشاهد» ولا «شبيه» له في **وقته**؛ فـ «الشاهد» يختص بأوصاف لم يسبقه إليها غيره، فيفتح بذلك طريقاً خاصاً في الاتصاف بها وفي تشبُّه الغير به، وعليه فقد يوجد «الشاهد» ولما يَتَشَبَّه به بعد الغير.

ـ قد يكون «الشبيه» ولا «شاهد» له في **وقته**؛ فقد يفتقد «الشبيه» «الشاهد» في زمانه، فيطلبه في زمن غيره، إلاَّ أن هذا الطلب يجب أن لا يُنظر إليه كما لو كان تقهقراً إلى نموذج ذهب الزمان بأسبابه وطياً غير مشروع للزمن، وإنما هو استمداد من حقيقة ثابته تخترق العصور، وتعبرها عبوراً إلى «الشبيه» بصفتها دائمة الحضور.

وتجدر الإشارة إلى أن الناطق يُفترض فيه أن له معرفة سابقة «بالشاهد» وقدرة على تصوره بيسر ودراية بوجوه تدخله في التداول اليومي؛ بينما يُفترَض فيه ألا يكون على معرفة كافية «بالشبيه» وألفةٍ به بالقدر الذي يَسْهُل معه استحضار معانيه وتَبَيُّن صلاته بالممارسة.

نأتي الآن إلى بيان الخصائص المنطقية لعلاقة المشابهة.

2.2.4 ـ السمات المنطقية لعلاقة المشابهة:

إن علاقة المشابهة المحدِّدة للاستدلال القياسي تتميز بكونها:

1.2.2.4 ـ علاقة **انعكاسية**: كل شيء يشبه نفسه ولا شيء أشبه بالشيء من نفسه.

2.2.2.4 ـ علاقة **لا متعدية ولا غير متعدية**، فشبيه «الشبيه» قد يكون شبيهاً وقد لا يكون كذلك.

- **مثال**: هب أن عمرو «شاهد طفولة» على بكر وأن زيداً «شاهد كهولة» على عمرو، فإذن زيد «شاهدُ شاهدِ» بكر، لكن من الممكن أن لا يكون زيد «شاهد طفولة» على بكر، ويكون غيره «شاهد طفولة» عليه.

3.2.2.4 ـ علاقة **لا تناظرية**: فما كان شاهداً على غيره، فليس غيره شاهداً عليه: فلما كان «الشاهد» يستحق الصفة على وجه لا يشاركه فيه غيره، فكل متشبه به لا يقوم مقامه في استحقاق هذه الصفة.

4.2.2.4 ـ علاقة **غير اقترانية**، فما كل شيئين يشبه أحدهما الآخر أو قل ما كل شيئين أحدهما شاهد على الآخر.

5 ـ الصفة العملية للاستدلال القياسي

لما كان «القياس» لا تتحدد صلاحيته إلّا بالاقتران **بمجال تداولي** قريب أو بعيد يرفع عنه «الالتباس» أو يحد منه، فإن فائدته ليست **حمل** الخبر **ونقله** لمن لا يعلمه نقلاً مستقلاً ـ كما لو كان قناة يُعْقَد فيها الخبر من لدُن **المخبر ويحل**[7] من لدن **المخَبر** به ـ وإنما مرجع فائدته أن **المخاطب** يستفيد منه دلالة سلوكية معينة ينبغي أن يتقيد بها عاجلاً أو آجلاً.

1.5 ـ استخراج المعيار العملي:

على هذا، فلا تكتمل البنية الاستدلالية العميقة المقوِّمة «للقياس» إلّا إذا ظهر فيها عنصر «القيمة العملية» المرتبطة به والتي توجه سلوك الغير.

فإن الجملة اللغوية بأداة التشبيه ووجه الشبه:

- العلم كالطعام ينفع ويضر

ليست بعد إلا الجزء الذي يشمل مقدمات هذا الاستدلال، بينما يبقى استخلاص النتيجة (أو المدلول) موقوفاً على **المجال التداولي**، فتكون هذه النتيجة بالنسبة لمثالنا هي:

- فاطلب من العلم ما ينفعك

وتختلف هذه القيم العملية المقترنة «بالقياس» باختلاف مقتضى الحال، فقد

---

(7) نستعمل لفظة «عَقَد» في مقابل المصطلح الأجنبي ENCODER، كما نستعمل لفظة «حل» في مقابل DECODER واختيارنا للكلمتين ليس اعتباطياً ولا مجانياً، وإنما يستند إلى استعمالات جارية في اللغة العربية، انظر النظرية العرضية للحوارية في الفصل الأول.

تكون اجتماعية أو قانونية أو سياسية أو خلقية أو دينية أو روحية.

وهنا يظهر خطأ من يذهب إلى أن الاستدلال القياسي تام في الصورة التالية:

سـ هو صا مثل عـ

• **مثال**: العلم ينفع ويضر مثل الطعام

ويُرتَّب شكله كما يلي:

سـ هو صا

وعـ مثل سـ

فإذن ء هو صا

• **مثال**: الطعام ينفع ويضر

والعلم كالطعام

فإذن العلم ينفع ويضر

لا يمكن قبول هذه الصياغة للاستدلال القياسي لأنها تقوم على **مغالطة** منطقية، حيث إنها تستبدل بعلاقة «المشابهة»، علاقة «تماثل مطلق» أو علاقة «تساو»؛ فالمقدمة: سـ مثل عـ (العلم كالطعام) ذكرت غير مقيدة بالصفة المشتركة بين سـ وعـ، وعدم تقييدها هذا يجعل أداة الربط: «مثل»، تنصرف للدلالة على أن المرتبطين بها: سـ وعـ **يتماثلان في جميع الصفات**؛ أما إذا قيدنا هاته الأداة، فإن الاستدلال السالف الذكر يأتي بالشكل الآتي:

الطعام ينفع ويضر

والعلم كالطعام في نفعه وضرّره

عندئذ، يتبين أن هذا الشكل ليس استدلالاً، إذ يخلو من النتيجة، ولا يستقيم إلّا بتقديرها، ولن تكوّن إلّا تلك «القيمة العملية» التي أوضحنا قيامها في القياس:

● **مثال:** اطلب من العلم ما ينفعك.

وإذا اتضح أن «للقياس» وظيفة **عملية** تجعل منه مصدراً لقواعد تقويمية تَحَدِّد للناطقين العاملين أنماط السلوك التي ينبغي اتباعها حسب مقتضى الحال، أدركنا أن «قياس التمثيل» **أغنى وأعقد** من القياس الأرسطي المُعْتَبَر **برهاناً**، حيث يتركب من **استدلالين**: أحدهما مطابق، في صورته، للقياس الأرسطي، والآخر استدلالُ **مماثلة مقيدة**، وكلاهما صحيح.

ويأتي هذا التركيب المعقد «لقياس التمثيل» والذي لا يظهر في صورته المتداولة كما يلي:

● **الاستدلال الأول:**

كل صا هو ق

وعـ هو صا

فإذن عـ هو ق

● **الاستدلال الثاني:**

عـ هو ق

وسـ مثل عـ في صا

فإذن سـ هو ق

● **المثال:**

كل ما ينفع ويضر، اطلب منه ما ينفع

والطعام ينفع ويضر

فاطلب منه ما ينفع

اطلب من الطعام ما ينفع

والعلم كالطعام في النفع والضرر

فإذن اطْلُب من العلم ما ينفع

وهكذا، نلاحظ أنه بفضل استخراجنا **للمعيار العملي** الذي يقوم في القياس وهو هنا الصيغة: **كل صا هو ق** (**مثال**: كل ما ينفع ويضر اطلب منه ما ينفع)، أمكننا أن نحول البنية القياسية إلى بنية استدلالية صحيحة تتحكم فيها القوانين الصورية للمنطق العملي (المنطق الشرعي ومنطق الأوامر ومنطق الأفعال ومنطق النفع. . .).

2.5 ـ خصائص المعيار العملي:

ولهذا **المعيار** الذي يَحْصُل فيه الاقتران بين الصفة المشتركة وبين التوجيه العملي والذي اتخذ شكل مقدمة كبرى في الاستدلال الأول، **خصائص** تجعل منه قضية **حجاجية لا لزومية**، منها:

1.2.5 ـ أن هذا المعيار كثيراً ما **يُطْوى ذكره** ويُتْرك للمستمع أمر استنتاجه من مقام الكلام باعتباره قريبَ الإدراك للمستمع لِمَا يتوافر لهذا الأخير من قرائن كافية.

2.2.5 ـ أنه علاقة تربط بين ميدانين **متباينين** أقصى التباين: ميدان **الوقائع** من جهة وميدان **القيم** من جهة أخرى؛ الأمر الذي يستلزم أن نَحُدَّ من قيود الضبط والإحكام التي تُشترَط عادة في العلاقات اللزومية.

3.2.5 ـ ليس من الممتنع **أن** يُستبدَل معيار آخر به، ذلك أن مجموعة الصفات المشتركة ومجموعة التوجيهات العملية ليستا **مغلقتين**؛ فلا يمكن أن نحصي عناصرهما، ولا **أن** نمنع دخول عناصر متباينة فِيهِما تبايناً يزيد أو ينقص، لتنوع مقامات الكلام تنوعاً غير محصور.

4.2.5 ـ بل لا يمتنع **أن** يُستبدَل به نقيضه، ذلك أن الاقتران بين الصفة والقيمة فيه يحتمل مراتب تزيد وتنقص، وقد تصل الحد الذي تقترن فيه الصفة نفسها بنقيض هذه القيمة، فضلاً عن أن طي «القيمة العملية» في الحديث قد يكون اعترافاً من المتكلم للمستمع بحق الاعتراض عليها، بل والقول بنقيضها، كأن الإضمار دليل على إمكان الإنكار.

وليس، في صفات المعيار العملي هذه، ما يدعو إلى الانتقاص من الدور

الخطابي للقياس؛ فما سعى متكلم قط إلى عرض كل المقدمات التي ينبني عليها كلامه أو إلى تحديد كل مفاهيمه تحديداً نهائياً أو إلى تبيان كل مقاصده وعلائق كلامه بالمقام أو إلى الانتقال في كلامه بمراقبة تامة وإحكام كامل؛ وعلى تقدير أن أحداً استفرغ الوسع في ذلك، فما كان له أن يتخطى مرحلة ذكر **مسلمات** كلامه لأنها لا تحصى؛ وإذا كانت حاله كذلك في البداية، فمن أين له أن يُبلِّغ مراده ويَبْلُغ غايته؟

6 ـ قياسية الخطاب الطبيعي

1.6 ـ إن القياس هو البنية الاستدلالية لكل قول طبيعي، حقيقة كان أو مجازاً.

فإن كان القول **مجازاً**، فإما أنه استعاري أو غير استعاري، فإن كان الأول، فلا منازعة في صفة المشابهة القياسية التي تتقوم بها الاستعارة، وإن كان الثاني، فمرده إلى «دلالة المفهوم» المعتبر في القياس.

وأما إن كان القول **حقيقة**، فلا مندوحة من التسليم بأن تعقله، كما بيَّنا ذلك، يشترط التوسل «بالشاهد» الذي يبلغ أقصى الغايات في تحقيق الصفات؛ لذا، ينبغي أن تُقَدَّر لهذا القول بنية مشتملة على هذا العنصر المتميز، مما يجعلها بنية قياسية صريحة.

2.6 ـ إن الاستدلال القياسي يحتوي الآليات التي يتوالد بها كل خطاب طبيعي وتتكاثر بها أجزاؤه وتتماسك فيما بينها.

فإذا سلمنا بأن القياس يستجيب لمعيار «الالتباس» الضروري للغة الطبيعية، ومعيار الترتيب المميز للصفات، وأنه يعطي كل قول أساسه الاستدلالي، فإننا ندرك أن تجتمع فيه الشروط الكفيلة بأن تجعله **أنسب** آلية تشتق بها الأقوال بعضها من بعض، وتتألف بعضها مع بعض لتُكوِّن تراكيب مُوحَّدة ومتسقة ومرتبطة فيما بينها مثنى مثنى، كل زوج من جملها إما أن **تتماثل** عناصره أو **تتباين** فيما بينها، وإما أن **تتقارب** أو **تتباعد**، وإن تباعدت تخللتها أزواج أخرى، قد تنشأ عن كل عنصر من عناصرها جمل تنتظم على مستوى آخر في أزواج

جديدة **تفتح** بدورها **آفاقاً قياسية** أخرى، وهكذا تأخذ الأزواج في التزايد متشبكة إلى أن يبلغ النص نهايته.

بعد أن انتهينا من بيان عناصر الاستدلال القياسي ومميزات علاقة «المشابهة» التي يقوم عليها، آن لنا أن ندرس الخصائص المنطقية لعلاقة «المماثلة»، هذه العلاقة التي تتحول «المشابهة» إلى صنف من صنوفها بمجرد تَعَيُّن «وجه الشبه» فيها، وسوف نسمي هذا الصنف بـ «المُماثلة المهملة الجزئية».

ثانياً: الخصائص المنطقية للمماثلة الكلامية

نعلم أن «مسألة المماثلة» أثيرت بصدد علاقة الذات بالصفات وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية، وقد تفرق أهل الكلام بشأنهما فِرقاً رئيسية أربعاً:

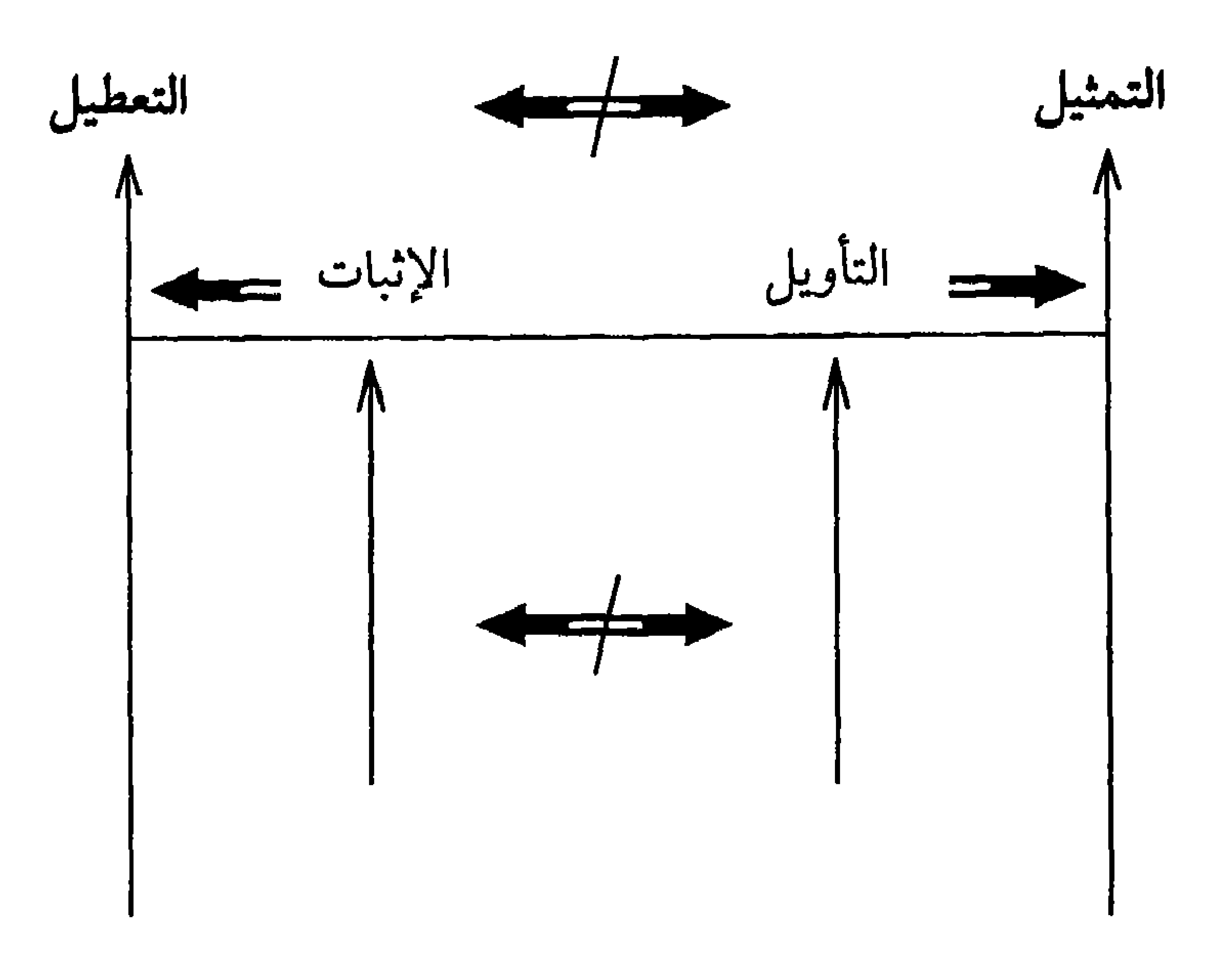
ـ **أهل التمثيل**: يُجَوِّزون على الخالق سبحانه بعضاً من أوصاف الخلق.

ـ **أهل التعطيل**: يحصرون أنفسهم في سلب الصفات، وفي الإعلان عن انسداد الطريق إلى إدراك الحقائق الغيبية، جملة وتفصيلاً، مُسَوِّين بذلك بين الموجود والمعدوم.

ـ **أهل التأويل**: يصرفون الألفاظ عن معانيها الظاهرة إلى معانٍ أخرى، قريبة أو بعيدة، تُنْزل عليها الاعتقادات.

ـ **أهل الإثبات**: يتقيدون بظاهر ما جاء في الكتاب الكريم والسنة الشريفة، فيثبتوا ما أُثبت فيهما، وينفوا ما نُفي فيهما.

ويمكن أن نلخص علاقات هذه الفِرَق فيما بينها في الرسم التالي، حيث يتقابل في طرفيه التمثيل والتعطيل يتوسطهما تقابل التأويل والإثبات، مع اقتراب التأويل من التمثيل، والإثبات من التعطيل.



حيث ⟷ ترمز إلى «التعارض» و ⟵ إلى «الاقتراب».

لو اعتبرنا جانب «الخوض» في الذات والصفات الإلهية من لدن هذه الفرق، وما يترتب عليه من شناعات وتوهمات باطلة، لكُنَّا أقرب إلى الصواب باطراح النظر في «مسألة المماثلة»؛ لكن على ظاهرها المشبوه هي كلام جاء على شروط عقلية ومنهجية تستوجب منا تَقصِّيها وتقويمها.

ليس هذا فحسب، بل إن «مسألة المماثلة» أخذت تشغل بال الدارسين المعاصرين الذين استخدموا في تناولها مضبوط المفاهيم الإجرائية ودقيق الوسائل المنطقية.

وفوق هذا وذاك، إن العلاقات المنطقية التي تصاغ في إطار «نظرية المماثلة»، لا يمتنع نقلها إلى مجالات أخرى، مثل مجال علاقات المذاهب الكلامية فيما بينها من حيث تعيين وجوه الاتفاق والاختلاف فيها، ومثل مجال علاقاتنا بالتراث الإسلامي من جهة وبالإنتاج الغربي من جهة أخرى، إذ المشكل الأساسي هنا يقوم في تحديد الصفات التي نتماثل بها مع إرثنا الفكري ونتباين بها مع ثقافة غيرنا.

1 ـ التنسيق المنطقي لنظريات المماثلة الكلامية

نشير بادىء ذي بدء، إلى أننا سنعتمد، في صوغ دعاوي «المماثلة»، وفي التنسيق المنطقي للنظريات الكلامية التي جاءت بها، لغة منطق المحمولات من الدرجة الثانية مع التساوي، الموسع بإضافة الجهات الوجودية، هذه اللغة التي تحتوي على متغيرات دالة على الذوات (أو الأفراد)، ومتغيرات دالة على الصفات (أو المحمولات)، وعلى أسوار تتناول هذه المتغيرات جميعها، ورموز دالة على الجهات مثل الوجوب والإمكان.

1.1 ـ خصائص المماثلة المشتركة بين النظريات الكلامية:

مما يتفق أغلب المتكلمين على التسليم به هو أنَّ:

1.1.1 ـ كل ذات **تتصف بصفات**:

باللغة المنطقية:

△ سـ ▽ صا (صا (سـ)).

حيث △ و ▽ ترمزان إلى السور الكلي والسور الجزئي على التوالي، وسـ ترمز إلى متغير فردي وصا ترمز إلى متغير محمولي.

2.1.1 ـ المماثلة بين الذوات تثبت بطريق الصفات.

باللغة الرمزية:

▽ صا (سـ =صا عـ).

حيث ترمز =صا إلى المماثلة بالصفة: صا، وعـ وسـ ترمزان إلى متغيرين فرديين.

3.1.1 ـ المماثلة تتميز بالخصائص التالية:

1.3.1.1 ـ خاصية **الانعكاس**: تتمثل هذه الخاصية في «مبدإ الهوية» الذي يُسَلِّم به المتكلمون والذي يمكن صوغه كما يلي:

△ سـ (سـ = سـ).

ويُستعمل للتعبير عن هذا المعنى لفظ «هو» الذي يربط بين اسمين دالين على ذات واحدة[8].

2.3.1.1 ـ **خاصية التناظر**: كل ما يماثل غيره، فهذا الغير هو أيضاً يماثله، إذ المماثلة «من باب المفاعلة التي يلزم من ثبوتها من أحد الجانبين ثبوتها في الجانب الآخر»[9].

باللغة الرمزية:

△ سـ △ عـ ((سـ = عـ) ⟵ (عـ = سـ)).

حيث ⟵ ترمز إلى الشرط: «إذا. . .، فإن. . .».

3.3.1.1 ـ **خاصية التعدي**: كل ما ماثل ما يماثل غيره، ماثل هذا الغيرَ أو بتعبير آخر، مِثْلُ المثْلِ مِثْل.

باللغة الرمزية:

△ سـ △ عـ △ ف (((سـ = عـ) ∆ (عـ = ف)) ⟵ (سـ = ف)).

حيث ∆ ترمز إلى العطف (أو الوصل).

والحالة الخاصة للتعدي «أن كل شيء مِثْلُ مثْلِ نفسه»[10].

4.3.1.1 ـ **خاصية التبادل**: إن المثلين هما كل شيئين سد أحدهما مسد الآخر أو ناب منابه في ما به التماثل من صفات[11].

باللغة الرمزية:

△ سـ △ عـ ((سـ = عـ) ⟵ △ صا (صا (سـ) ⟷ صا (عـ))).

(8) المكلاتي: **كتاب لباب العقول**، ص. 40، والصابوني: **كتاب البداية**، ص. 158: «العلم يماثل العلم من حيث كونه علماً»، بينما يبدو أن الإمام الجويني يعتبر التماثل غير منعكس: **الشامل**، ص. 295، «الجوهر الفرد لا يماثل نفسه وإنما يماثل غيره».

(9) ابن تيمية: **الفتاوي**، المجلد الخامس، ص. 269: المماثلة كالمباينة في خاصية التناظر.

(10) الرازي: **التفسير الكبير**، المجلد الثامن، ص. 73: «ثبت بالعقل أن كل شيء مثل مثل نفسه».

(11) أبو يعلى: **المعتمد في أصول الدين**، ص. 25: «إن معنى المثلين ما سد أحدهما مسد الآخر وناب منابه في جميع ما يجوز عليه من الأحكام والصفات، وما يجب له وما يستحيل».

حيث ⟷ ترمز إلى التشارط (أو الشرط وعكسه).

أي: أياً كانت الذّاتان ســ وعـ وأيّاً كانت الصفة صا، فإذا تماثلت الذاتان المذكورتان، صدقت الصفة المذكورة على أحدهما إذا صدقت على الآخر والعكس بالعكس.

5.3.1.1 ـ إن غالبية المتكلمين يُسلِّمون بمبدإ «استحالة الجمع بين المثلين» أو بما ندعوه مبدأ «امتناع المماثلة العددية»، ويستدلون عليه بأن المثلين اثنان؛ وكل اثنين هما غيران، وكل غيرين[12] يمتنع اتحادهما أو «مداخلتهما»، لأنهما عند افتراض هذا الاتحاد، إما أن يبقيا على حالهما، وإما أن يصيرا شيئاً ثالثاً، وإما أن يبقى أحدهما ويفنى الآخر، وواضح أنه لا اتحاد في كل هذه الحالات.

والأصل في هذا الاعتقاد هو ما يمكن أن نسميه «بالهَـٰذيَّة» الذي يفيد كون الشيء هو **هذه** الذات المتعينة وليس تلك[13]، **ويقابِل ما يمكن** أن نسميه بمفهوم «الحيثية» ونقصد به «جملة الصفات التي يُتعقل بها الشيء».

وينبني معنى «الهـٰذية» عند المتكلمين على عنصرين هما **الزمان والمكان**، فإن استواء المثلين في صفات «الحيثية» لا يمنع أن يغاير أحدهما الآخر في المكان والزمان، فلا يمكن لهما أن يشغلا نفس الحيز في نفس الوقت ولا يمكن لأحدهما أن يوجد في محلين اثنين في نفس الوقت[14].

يتبين إذن أن المثلين قد يتساويان من جانب «الحيثية» ويختلفان من جانب «الهـٰذية».

---

(12) نفس المصدر، ص. 43: «كل غيرين صح مفارقة أحدهما لصاحبه على وجه، فإنهما غيران، وكل شيئين صح مفارقة أحدهما للآخر على وجه، فإنهما غيران، ولا يعلم أنهما غيران إلاّ من علم أنه يصح مفارقة أحدهما للآخر، ومن علم أنهما كذلك فقد علم أنهما غيران».

(13) الغزالي: **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ص. 122: «إنه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد، كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك البياض أو ذاك العلم».

(14) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 49: «إننا لا نعقل سوادين إلاّ في محلين أو في محل واحد في وقتين، فيكون أحدهما مفارقاً للآخر ومبايناً له ومغايراً إما في المحل وإما في الوقت».

لهذا يلزمنا أن نُخرِج، من تصنيفنا وتنسيقنا المنطقي للمماثلة عند المتكلمين، صفات الزمان والمكان المحدِّدة «للهـٰذية»، ونقتصر على الصفات المكونة «للحيثية».

2.1 ـ أصناف المماثلة الكلامية:

لكن المتكلمين تفرقوا فِرَقاً مختلفة عند تحديد نوع وعدد الصفات التي يثبت بها التماثل؛ فاختلفت أصناف المماثلة باختلاف الصفات المشترطة فيها.

1.2.1 ـ المماثلة الكلية: عرَّف جماعة من المتكلمين[15] المثلين بأنهما الشيئان اللذان يشتركان في جميع الصفات: ما وجب منها، وما جاز، وما استحال.

ويمكن أن نصوغ المبادئ التي يستند إليها هذا التعريف كما يلي:

1.1.2.1 ـ (سـ = عـ) ⟵ (□ صا (سـ) ⟵ □ صا (عـ)).

2.1.2.1 ـ (سـ = عـ) ⟵ (◊ صا (سـ) ⟵ ◊ صا (عـ)).

3.1.2.1 ـ (سـ = عـ) ⟵ (0 صا (سـ) ⟵ 0 صا (عـ)).

حيث □ و ◊ و0 ترمز إلى «الوجوب» و «الإمكان» و «الاستحالة» على التوالي؛ ومعلوم أنه من الممكن الاقتصار على إحدى الجهات الأصلية الثلاث، وتعريف الآخرين بواسطتها؛ فإذا كانت الجهة الأصلية هي الوجوب، فإن تعريف الإمكان والاستحالة يكون كما يلي:

4.1.2.1 ـ ◊ .=عـر. ~□~.

5.1.2.1 ـ 0 .=عـر. □~.

حيث .=عـر. ترمز إلى التعريف و ~ ترمز إلى النفي.

---

(15) الصابوني؛ **كتاب البداية**، ص. 57: «المماثلة تثبت بالإشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلفت في وصف واحد لا تثبت المماثلة»؛ الجويني: **الإرشاد**، ص. 34 ـ 39، تذهب إلى هذا الرأي فرقة الأشاعرة.

2.2.1 ـ المماثلة الجزئية:

عرّف آخرون المثلين بأنهما الشيئان اللذان يشتركان في بعض الصفات، بحيث تتحقق للشيء الواحد صفة يماثل بها غيره، وصفة أخرى يباين بها هذا الغير[16].

باللغة الرمزية:

(سـ $=_{با}$ عـ) △ (سـ $\neq_{جا}$ عـ).

حيث با وجا ترمزان إلى صفتين مختلفتين.

وقد يقع الاشتراك في النوع وهو **المماثلة** بالمعنى الأخص، أو في الجنس وهو **المجانسة**، أو في الكيف وهو **المشابهة**، أو في الكم وهو **المساواة**، أو في الشكل وهو **المشاكلة**، أو في الوضع وهو **الموازاة**، أو في الأطراف وهو **المطابقة**، أو في النسبة وهو **المناسبة**.

3.2.1 ـ المماثلة الذاتية العامة:

يرى فريق آخر أن المثلين هما الشيئان اللذان يشتركان في الصفات الذاتية (أو النفسية) دون الصفات العرَضية (أو المعنوية)[17].

والمقصود بالصفة **الذاتية** لشيء ما، الصفة التي يجب أن يتصف بها بحيث لو قُدِّر انتفاؤها، انتفى هذا الشيء:

رمزياً:

1.3.2.1 ـ □ △ سـ (جد (سـ) ⟵ صا (سـ)).

---

(16) التفتازاني: **العقائد النسفية**، ص. 42، الجويني، **الشامل**، ص. 193: يذكر من أصحاب هذا الرأي النجار وأبا بكر بن فورك والقلانسي الذين يقولون «باختلاف المتماثلين من وجه وتماثلهما من وجه».

(17) أبو يعلى: **المعتمد**، ص. 43، «حد المثلين ما سد أحدهما مسد صاحبه في جميع الصفات النفسية دون المعنوية»؛ ممن قال بهذا الرأي من المعتزلة الجبائي، انظر الجويني: **الشامل**، ص. 292.

حيث سـ ترمز إلى متغير فردي؛ جد ترمز إلى الصفة «موجود».

2.3.2.1 ـ □ △ سـ (~ صا(سـ) ⟵ ~ جد (سـ)).

والمقصود بالصفة العرضية لشيء ما، الصفة التي يجوز أن يتصف بها بحيث لو قُدِّر انتفائها، لم ينتفِ هذا الشيء.

رمزياً:

3.3.2.1. ـ (جد (سـ) Δ ◊ ~ صا (سـ)).

ويُخرِج المتكلمون من الصفات الذاتية التي تقوم عليها المماثلة، ما يسمونه بـ «صفات العموم» مثل الحدوث والوجود والعرضية، لأن مثل هذه الصفات قد تشترك فيها الذوات المتباينة[18].

4.2.1 ـ المماثلة الذاتية الخاصة:

ترى فرقة أخرى أن المِثْلَين هما الشيئان اللذان يشتركان في أخص الصفات، وهذا الرأي يقيم ترتيباً في الصفات الذاتية فيجعل بعضها أعم، وبعضها أوسط، وبعضها أخص[19].

ولا تكون صفةٌ ما (با) أخص من صفة أخرى (جا) إلاَّ إذا كانت كل ذات تتصف بالأولى (با) تتصف أيضاً بالثانية (جا) من غير أن يصدق العكس.

رمزياً:

1.4.2.1 ـ △ سـ (با (سـ) ⟵ جا (سـ)) Δ ~ △ سـ (جا (س) ⟵ با (سـ)).

وأخص الصفات هي تلك التي تَلزَم مِنها كل الصفات ولا تلزم مِن غيرها.

رمزياً:

2.4.2.1 ـ △ سـ △ جا ▽ با ((با (سـ) ⟵ جا (سـ)) Δ ~ ▽ ها (ها (سـ) ⟵ با (سـ))).

---

(18) الجويني: **الإرشاد**، ص. 35.

(19) الصابوني: **كتاب البداية**، ص. 58، تذهب إلى هذا الرأي فرقة المعتزلة.

وهذا ما دعا بعض المتكلمين إلى اعتبار الاشتراك في أخص الصفات موجباً للاشتراك في جميعها[20].

وأعم الصفات هي الصفات التي تلزم من غيرها ولا يلزم منها غيرها.

رمزياً:

3.4.2.1ـ △سـ△ جا▽ با((جا (سـ) ⟵ با (سـ)) ∆~▽ ها (با (سـ) ⟵ ها (سـ))).

وأوسط الصفات هي الصفات التي تلزم مِن غيرها ويلزم منها غيرها.

رمزياً:

4.4.2.1ـ △ سـ ▽ جا ▽ با ((جا (سـ) ⟵ با (سـ)) ∆ ▽ ها (با (سـ) ⟵ ها (سـ))).

بعد عَرْضِنا لأصناف المماثلة عند المتكلمين، نَنتقِل إلى تركيب أنساق منطقية تُبرز خصائصها وقوانينها.

3.1 ـ أنساق المماثلة الكلامية:

يستبين، من خلال وصفنا لأصناف المماثلة، أنه في الإمكان تمييز ضربين أساسيين من نظريات المماثلة عند المتكلمين، وتحديدُ مرتبتين مختلفتين داخل كل ضرب.

ففي الضرب الأول الذي ندعوه بنظرية «المماثلة المهملة» نميز بين نظرية «المماثلة الكلية» التي تقول بالاشتراك في جميع الصفات، ونظرية «المماثلة الجزئية» التي تنبني على مبدإ الاشتراك في بعض الصفات دون تحديد.

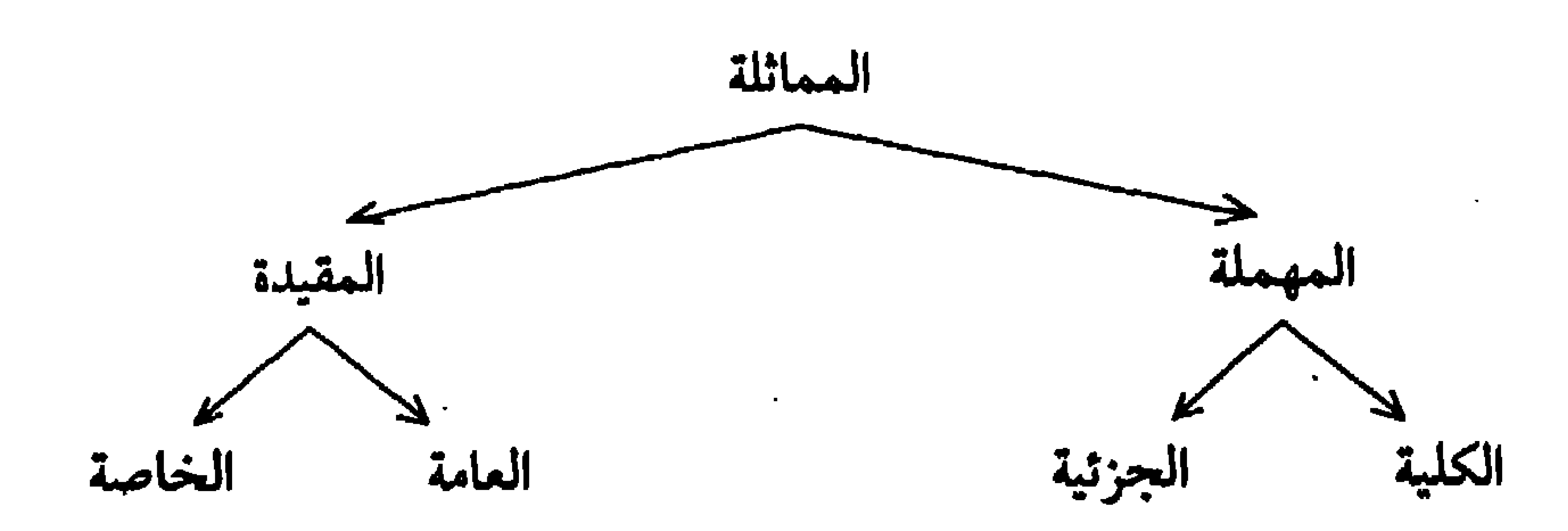
أما الضرب الثاني، فندعوه بنظرية «المماثلة المقيَّدة»، وهو يشمل نظرية «المماثلة العامة» التي تعتمد على مبدإ الاشتراك في جميع الصفات الذاتية،

---

(20) عبد الجبار: **المغني**، الجزء: 4، ص. 252، «إن الاشتراك في صفة الذات يوجب الاشتراك في سائر الصفات»؛ ومن المعتزلة الذين اشتهروا بهذا الرأي ابن الأخشيد، وابن الجبائي، انظر الجويني: **الشامل**، ص. 392 ـ 394.

وكذلك نظرية «المماثلة الخاصة» التي تقول بالمشاركة في أخص الصفات الذاتية.

الرسم العام لأصناف المائلة



نأتي الآن إلى بناء الأنساق المنطقية المناسِبة لهذه النظريات، كل منها على حدة، منطلقين من بعض المسَلَّمات والتعاريف، ومستنتجين منها بعض المسائل التي تصوغ خصائص المماثلة في كل نظرية من هذه النظريات.

1.3.1 ـ نسق المماثلة المهملة الجزئية: نج.

نعلم أن المتماثلين تماثلاً جزئياً يسد أحدهما مسد الآخر في بعض الصفات.

وقد تكون كل صفة وقعت بها المماثلة محدِّدة لمجموعة من الصفات تُشكِّل وجوهاً لتحقُّق هذه الصفة في المثلين[21]. فأياً كانت الصفة صا، فإنها تحدد جملة من الصفات، جصا، بحيث إذا ثبت التماثل بين شيئين في الصفة صا، صدق على أحدهما من الصفات المكوِّنة لـ جصا ما صدق على الآخر.

1.1.3.1 ـ نصوغ مسلمة **المماثلة الجزئية**، سج، كما يلي:

△س△ع((س =صا ع) ←→ △صو (جصا(صو) ←— ((صا(س)△صا(ع))△(صو(س) ←→ صو(ع))))).

---

(21) التفتازاني: **العقائد النسفية**، ص. 43: «ما يقوله الأشاعرة من أنه لا مماثلة إلاَّ بالمساواة في جميع الوجوه فاسد (...) لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة (...)، وعلى هذا ينبغي حمل كلام البداية أيضاً، وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل؟».

حيث جصا محمول تندرج تحته الصفات المقترنة بـ صا.

وتسمح لنا هذه المسلمة بالبرهنة على جملة من المبادئ والخصائص التي تميز المماثلة المهملة الجزئية؛ منها:

2.1.3.1 ـ مبدأ اتحاد أوصاف المثلين:

⊢ (سـ =$_{صا}$ عـ) ⟵ △صو (جصا (صو) ⟵ ((صا (سـ) △ صا (عـ)) △ (صو (سـ) ⟷ صو (عـ)))).

3.1.3.1 ـ مبدأ تماثل متحدي الأوصاف:

⊢ △صو (جصا (صو) ⟵ ((صا (سـ) △ صا (عـ)) △ (صو (سـ) ⟷ صو (عـ))) ⟵ (سـ =$_{صا}$ عـ).

4.1.3.1 ـ خاصية الانعكاس:

⊢ صا (سـ) ⟵ (سـ =$_{صا}$ سـ).

5.1.3.1 ـ خاصية التناظر:

⊢ (سـ =$_{صا}$ عـ) ⟵ (عـ =$_{صا}$ سـ).

6.1.3.1 ـ خاصية التعدي:

⊢ ((سـ =$_{صا}$ عـ) △ (عـ =$_{صا}$ ف)) ⟵ (سـ =$_{صا}$ ف).

ويمكن كذلك استنتاج:

7.1.3.1 ـ ⊢ (سـ =$_{صا}$ عـ) ⟵ (صا (سـ) △ صا (عـ)).

8.1.3.1 ـ ⊢ (صا (سـ) ⟵ ▽ عـ (عـ =$_{صا}$ سـ)).

أما الصورة المطلقة لمبدإ «اتحاد أوصاف المثلين»، فلا تصح:

9.1.3.1 ـ ⊬ (سـ = عـ) ⟵ ((صا (سـ) △ صا (عـ)) △ (صي (سـ) ⟷ صي (عـ))).

حيث ⊬ ترمز إلى عَدم إمكان الاستنتاج من النسق، وصي ترمز إلى صفة لا تنتمي إلى المجموعة جصا، ذلك أن تماثل سـ وعـ بالنسبة للصفة صا، لا يلزم منه أنهما متماثلان بالنسبة لأية صفة أخرى، صي، خارجة عن المجموعة

التي تحددها صا، وهي جصا، فقد تصدق صي على أحد المثلين ولا تصدق على الآخر.

كما أن العبارة:

10.1.3.1 ـ ⊬ (سـ =صا عـ) ⟵ (سـ =صي عـ).

لا يمكن استنتاجها من هذا النسق، في حين يصدق نقيضها:

11.1.3.1 ـ (سـ =صا عـ) Δ (سـ ≠صي عـ).

وليست هذه العبارة الأخيرة إلّا الصيغة الصورية لمعنى المماثلة الجزئية الذي مفاده أن المثلين متغايران.

2.3.1 ـ نسق المماثلة المهملة الكلية: نك.

بالإمكان أن نكوّن نسقاً يجمع بين المماثلة الكلية والمماثلة الجزئية، ويكفي لذلك أن نضيف إلى نظرية المماثلة الجزئية، مسلمةً تجعل المماثلة ثابتة بالاشتراك في جميع الصفات.

1.2.3.1 ـ مسلمة المماثلة الكلية: سك،

△ سـ △ عـ ((سـ = عـ) ⟷ △ صا (صا (سـ) ⟷ صا (عـ))).

بفضل هذه المسلمة الإضافية، نستطيع أن نشتق مجموعة من المسائل التي تُحدد العلاقة بين الصنفين من المماثلة، بحيث تكون فيها المماثلة الجزئية لازمة عن المماثلة الكلية.

2.2.3.1 ـ ⊢ (سـ = عـ) ⟵ (سـ =صا عـ).

3.2.3.1 ـ ⊬ (سـ =صا عـ) ⟵ (سـ = عـ).

4.2.3.1 ـ ⊢ (سـ = عـ) ⟵ △ صو (جصا (صو) ⟵ (صو (سـ) ⟷ صو (عـ))).

5.2.3.1 ـ ⊬ (سـ =صا عـ) ⟵ △ صي (صي (سـ) ⟷ صي (عـ)).

6.2.3.1 ـ ⊢ (صا (سـ) Δ طا (عـ) Δ (سـ = عـ)) ⟵ ▽ ف (صا (ف) Δ طا (ف)).

1.3.2.7 ـ ⊬ (صا (سـ) ∆ طا (عـ) ∆ (سـ =صا عـ)) ⟵ ∇ ف (صا (ف) ∆ طا (ف)).

3.3.1 ـ نسق المماثلة المقيدة العامة: نع.

نعلم أن نظرية **المماثلة المقيدة العامة** تَعتبر المِثلين مشترِكين في جميع الصفات الذاتية.

نصوغ لتنسيقها الصوري التعاريف والمسلمات التالية:

1.3.3.1 ـ **تعريف الصفة الذاتية**: $ع_1$،

ذ (صا) .=عر. □ ∆ سـ (صا (سـ) ⟵ □ (جد (سـ) ⟵ صا (س))).

2.3.3.1 ـ نعرف **الماهية** بأنها مجموعة الصفات الذاتية: $ع_2$،

ما { سـ } .=عر. { صا: ذ (صا) ∆ صا (س) }.

3.3.3.1 ـ مسلمة **وجود** الصفة الذاتية: $س_1$،

∆ سـ ∇ صا (صا (سـ) ∆ صا ∋ ما).

4.3.3.1 ـ مسلمة **المماثلة الذاتية العامة**: $س_2$،

∆ سـ ∆ عـ((سـ ≡ عـ) ⟷ ∆ صو (ما (صو) ⟵ (صو (سـ) ⟷ صو (عـ)))).

حيث ≡ ترمز إلى التماثل الذاتي العام؛ ما ترمز إلى محمول تندرج تحته **الصفات الذاتية**.

انطلاقاً من التعريفين: $ع_1$ و$ع_2$ ومن المسلمتين $س_1$ و$س_2$، يمكن أن نشتق القوانين الخاصة بالانعكاس الذاتي العام، والتناظر الذاتي العام، والتعدي الذاتي العام، ومبدأ اتحاد أوصاف المثلين الذاتي العام، ومبدأ تماثل مُتَّحِدي الأوصاف الذاتي العام، (نترك للقارىء أمر القيام بهذا الاشتقاق).

ومما لا يمكن أن يُشتق من هذا النسق، **نع**، إذا وسعناه بإضافة المسلمتين سج، وسك:

1.3.3 .5 ـ ⊬ (سـ ≡ عـ) ⟵ (سـ =صا عـ)،

فقد تتماثل الصفات الذاتية دون أن تتماثل الصفات العرضية.

6.3.3.1 ـ ⊬ (سـ ≡ عـ) ⟵ (سـ = عـ)،

إن تماثل الصفات الذاتية لا يلزم منه تماثل كل الصفات، لكن العكس يصح:

7.3.3.1 ـ ⊢ (سـ = عـ) ⟵ (سـ ≡ عـ).

4.3.1 ـ نسق المماثلة المقيدة الخاصة: نخ.

تشترط **المماثلة الذاتية الخاصة** أن يشترك المِثْلان في أخص الصفات؛ ويستلزم ذلك تحديد العلاقات القائمة بين الصفات.

بالإضافة إلى تعريف الصفة الذاتية، $عع_1$، والمسلمة التي تنص على وجودها، $سع_1$، الواردين في النسق السابق، نع، نورد التعاريف والمسلمات التالية:

1.4.3.1 ـ تعريف **التداخل**: $عخ_2$،

د (با، جا) .=عر. △ سـ △ عـ (با (سـ) ⟵ جا (سـ)).

تكون الصفة با داخلة «ما صَدَقياً» في الصفة جا إذا كان كل الأفراد الذين يندرجون تحت با مندرجين تحت جا.

لما كانت الصفة المتناقضة التي لا تصف أي شيء داخلة في كل صفة أخرى، وَجَبَ أن نخرجها بالمسلمة: $سخ_2$، التالية:

2.4.3.1 ـ △ صا ◊ ▽ سـ (صا (سـ)).

أي: أياً كانت الصفة، صا، فمن الممكن أن يوجد على الأقل فرد واحد يتصف بها.

ـ تعريف **التكافؤ**: $عخ_3$،

3.4.3.1 ـ كا (با، جا) .=عر. (د (با، جا) △ د (جا، با)).

أي أن التكافؤ تداخل متبادل.

4.4.3.1ـ تعريف **أخص** الصفات: $عخ_4$ ،

خص (صا) .=عر. △ صو (ما (صا) ∆ (د (صو، صا) ⟵ كا (صو، صا))).

أي أن الصفة الأخص صفة ذاتية لا تقيدها أية صفة إلاَّ عينها أو صفة تكافئها.

5.4.3.1 ـ مسلمة **وجود الصفة الأخص**: $سخ_2$ ،

△ صو ▽ صا (د (صو، صا) ∆ خص (صا)).

6.4.3.1 ـ مسلمة **المماثلة الذاتية الخاصة**: $سخ_3$ ،

△ سـ △ عـ ((سـ $\underset{صا}{\equiv}$ عـ) ⟷ (صا (سـ) ∆ صا(عـ) ∆ خص (صا) ∆ (سـ ≡ عـ)).

وتنتج عن هذه التعاريف والمسلمات جملة من القوانين **والخصائص** للمماثلة الذاتية الخاصة، نورد منها ما يلي:

7.4.3.1 ـ ⊢ (خص (صا) ∆ صا (سـ)) ⟵ (سـ $\underset{صا}{\equiv}$ سـ).

8.4.3.1 ـ ⊢ (سـ $\underset{صا}{\equiv}$ عـ) ⟵ (عـ $\underset{صا}{\equiv}$ سـ).

9.4.3.1 ـ ⊢ ((س $\underset{صا}{\equiv}$ عـ) ∆ (عـ $\underset{صا}{\equiv}$ ف)) ⟵ (سـ $\underset{صا}{\equiv}$ ف).

10.4.3.1 ـ ⊢ (سـ $\underset{صا}{\equiv}$ عـ) ⟵ (صا (سـ) ∆ صا (عـ)).

11.4.3.1 ـ ⊢ (خص (صا) ∆ صا (سـ)) ⟵ ▽ عـ (عـ $\underset{صا}{\equiv}$ سـ).

12.4.3.1 ـ ⊢ كا (صا، طا) ⟵ (خص (صا) ⟷ خص (طا)).

13.4.3.1 ـ⊢ (سـ $\underset{صا}{\equiv}$ عـ) ⟵ △ صو (ما (صو) ⟵ (صو (سـ) ⟷ صو (عـ))).

14.4.3.1 ـ⊢ (طا (سـ) ∆ صا (عـ) ∆ (سـ $\underset{صا}{\equiv}$ عـ)) ⟵ (ما (طا) ⟵ ▽ ف (طا (ف) ∆ صا (ف))).

15 4.2.1 ـ ⊢ (خص (صا) ∆ كا (صا، طا)) ⟵ (صا (سـ) ⟷ طا (سـ)).

كما أنه من المكن، بإدخالنا مسلمتي المماثلة الكلية، سك، والمماثلة الجزئية، سج، أن نستنتج:

16.4.3.1 ـ ⊢ (سـ = عـ) ⟵ (سـ $\underset{صا}{\equiv}$ عـ).

أما عكسها:

17.4.3.1 ـ ⊬ (سـ ≡_{صا} عـ) ⟵ (سـ = عـ).

فلا يصح.

18.4.3.1 ـ ⊢ (سـ ≡_{صا} عـ) ⟷ (صا (سـ) Δ صا (عـ) Δ (سـ ≡ عـ))،

أي أن المماثلة الذاتية الخاصة تُرَدُّ إلى المماثلة الذاتية العامة.

نشير في ختام هذا التنسيق الصوري إلى أن بعض دعاوي «المماثلة» التي جاء بها «المتكلمون» والتي أثبتناها في صياغتنا المنطقية، تقارب مقاربة شديدة ما جاء به المعاصرون في نفس المسألة.

ويكفي لبيان تقارب هذين الاجتهادين العلميين: الإسلامي والمعاصر، أن نذكر أن مسألة «المماثلة» شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة والمناطقة المحدثين مثل فريجه[22] وراسل[23] وفتجنشطاين[24] وتشورش[25] وجيش[26] ووتجينس[27] في تدبرهم للقانون المعروف بقانون لايبنتس[28] الذي ينص على تماثل متحدي الأوصاف:

Δ سـ Δ عـ Δ صا ((صا (سـ) ⟷ صا (عـ)) ⟵ (سـ = عـ)).

ومن القضايا الخاصة والهامة التي اشترك في بحثها وتعميق النظر فيها «المتكلمون» والمعاصرون معاً، قضية «الاثنينية» المقومية للمثلية، ومقتضاها أنه ما كان اثنين لا يمكن أن يكون واحداً (مبدأ الغيرية)، ولا ما كان واحداً أن يكون اثنين (مبدأ عدم انقسام الواحد)، وكذلك قضية وجوب «تماثل المثلين»،

---

(22) G. FREGE.

(23) B. RUSSELL.

(24) L. WITTGENSTEIN.

(25) A. CHURCH.

(26) D. WIGGINS.

(27) P. T. GEACH.

(28) G. W. LEIPNIZ.

أي كلما ثبت وجود التماثل بين شيئين، ثبت معه وجوب هذا التماثل[29]، أي بالصيغة الرمزية:

△ سـ △ عـ ((سـ = عـ) ⟵ □ (سـ = عـ).

2 ـ المماثلة والخرق الكلامي لمبدإ الثالث المرفوع ومبدإ عدم التناقض

تعددت مواقف «المتكلمين» من إشكال علاقة الصفات بالذات؛ فمن قائل بأن الصفات مماثلة للذات، أو بتعبيرهم بأن الصفات هي «عين الذات»؛ ومن قائل بأنها مباينة لها، أو بتعبيرهم بأنها «غير الذات»؛ ومن قائل بأنها لا مماثلَة ولا مباينة، أو بلفظهم ليست هي عين الذات ولا غير الذات.

ومعلوم أن هذا القول الأخير يخرج عن مبدإ الثالث المرفوع الذي ينص على أن القول أياً كان، إما أن يكون صادقاً أو كاذباً ولا واسطة بين صدقه أو كذبه، أي:

(ب ▽ ∼ ب) حيث ▽ ترمز إلى «أو».

والملاحظ أن الخرق لهذا المبدإ يتردد كثيراً في الفكر الكلامي إلى الحد الذي يعطيه قوة مبدإ تتميز به المنهجية المنطقية لعلم الكلام، فمن ذلك قولهم إن الذات لا هي موصوفة ولا غير موصوفة[30]، وأن الاسم لا هو عين المسمى ولا غير المسمى، وأن الصفة لا هي صفة أخرى ولا غيرها، وهلم جرا.

ويتخذ هذا الخرق مظهره الأقوى في القول بـ «الحال» التي تعتبر صفة للذات لا تكون موجودة ولا معدومة[31].

---

(29) الإيجي: **المواقف**، ص. 82، «فالتماثل للمثلين إما واجب فلا يعلل على رأي المعتزلة أوْ لا، فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين تارة أخرى».

(30) قول مشهور للسجستاني، انظر، النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص. 151.

(31) الشهرستاني: **نهاية الإقدام**، ص. 133، «إن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره، فإنما يتميز بخاصية هي حال، وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال، وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع» وأيضاً ص. 137: «الأحوال هي حقائق معلومة معقولة لأنها موجودة على حيالها، ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات توصف بها الذوات».

رغم ما أثاره هذا الخروج عن مبدإ الثالث المرفوع من معارضة قوية، فإنه لا يمتنع، من الناحية المنطقية، أن نتصور أحوالاً كثيرة للموجود، تكون متوسطة بين الإثبات والنفي أي لا يرتفع فيها الثالث.

ويمدنا بهذا الإمكان ما يعرف اليوم **بمنطق القيم الكثيرة**، حيث تنضاف، إلى الصدق والكذب في تقويم العبارات، قيم مختلفة متراوحة بينهما.

ولما كان المنهج المنطقي للمتكلمين لا يرفع الثالث، صار يكفي لصوغ مبادئهم منطقٌ يعتمد قيماً ثلاثاً: الصدق والكذب والواسطة.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار خرق بعضهم لمبدإ عدم التناقض الذي ينص على أنه لا يمكن أن يصدق الجمع بين النقيضين:

$\sim$ (ب Δ $\sim$ ب)،

فإن أنسب نسق منطقي ثلاثي، لصوغ مبادىء المنهجية الكلامية، هو ذلك الذي لا يَبْطُل فيه مبدأ الثالث المرفوع فقط، بل أيضاً مبدأ عدم التناقض.

وإذا أضفنا إلى هذه الخصائص المنطقية لأقوال «المتكلمين»، خاصية كون هذه الأقوال تختلف باختلاف «الفرق الكلامية»، فإن أقرب منطق «لعلم الكلام» هو منطق يُدخل في بنائه لا الأقوال وحدها، وإنما أيضاً أصحابها.

قد يكون من مبادئ هذا المنطق «الكلامي»:

- أن «للمتكلم» قولاً معلوماً.
- أن «للمتكلم» أدلة على ما يقول.
- أن مسؤولية «المتكلم» قد تتعدى قوله إلى ما يلزم عليه من أقوال.
- أن أغلب أفراد فرقة «المتكلم» يقولون بما يقول.
- أن مختلف «فرق المتكلمين» لاتجتمع على باطل.
- أن اتفاق مختلف «فرق المتكلمين» هو قولها نفسَ الأقوال في الفروع باعتبار إجماع كل الفرق على الأصول.
- أن اختلاف «فرق المتكلمين» هو قول بعضها في الفروع أقوالاً لا يقولها البعض الآخر.

ـ أن أصدق «المتكلمين» من إذا قال، كان قوله الحق.

ـ أن من «المتكلمين» من إذا قال قولاً، لزم غيرَه القولُ به.

ـ أن أعلم «المتكلمين» من لا يفوته قولُ حقٍّ فات غيرهُ.

ولكي نصوغ النسق الذي يبطل فيه «مبدأ الثالث المرفوع» و «مبدأ عدم التناقض»، يكفي أن نقوم بالخطوتين التاليتين:

أ ـ أن نعين قيماً ثلاثاً للمواقف القوْلية الثلاثة المعلومة؛ فإذا افترضنا أن القول ب يكون صادقاً بالنسبة للقائل إذا قال به، فإنه يكون كاذباً بالنسبة إليه إذا قال بمقابله، وهو ~ ب، ويكون لا صادقاً ولا كاذباً بالنسبة إليه، أي في منزلة بين منزلتي الصدق والكذب، إن لم يقل بأي القولين.

لنرمز إلى قيمة القول ب بالنسبة للمتكلم سـ كما يلي: / ب/ـ.

ب ـ أن نشترط في التراكيب التي تتكون من هذه الأقوال الشروط التالية:

ـ إذا كانت أداة التركيب نفياً (~)، فإن قيمة التركيب بالنسبة للقائل، هي مقابل قيمة القول الذي يتركب منه.

ـ إذا كانت أداة التركيب عطفاً بـ «أو» (▽)، فإن قيمة التركيب بالنسبة للقائل، هي أكبر قيمة للقولين اللذين يتركب منهما.

ـ إذا كانت أداة التركيب عطفاً بـ «و» (△)، فإن قيمة التركيب بالنسبة للقائل، هي أصغر قيمة للقولين اللذين يتركب منهما.

وبهذه الشروط نحصل على جداول الصدق الآتية:

/ ب/ـ	/ ~ ب/ـ
صـ	كـ
و	و
كـ	صـ

حيث صـ ترمز إلى الصدق، كـ إلى الكذب، وو ترمز إلى القيمة: لا صدق ولا كذب.

/ب/ــ ╲ /جـ/ــ	/(ب ∇ جـ)/ــ	/(ب Δ جـ)/ــ
	صـ و كـ	صـ و كـ
صـ	صـ صـ صـ	صـ و كـ
و	صـ و و	و و كـ
كـ	صـ و كـ	كـ كـ كـ

ويكون القول صحيحاً إذا حاز قيمة الصدق بالنسبة لكل القيم التي تسند إلى أجزائه.

وبهذا، يكون مبدأ الثالث المرفوع باطلاً في هذه الجداول الثلاثة، حيث تسند للقول /(ب ∇ ~ ب)/ــ القيمة الوسطى، عندما تسند إلى ب هذه القيمة.

/(ب ∇ ~ ب)/ــ
صـ صـ كـ
و و و
كـ صـ صـ

ويكون مبدأ عدم التناقض باطلاً هو أيضاً، حيث تسند إلى / ~ (ب Δ ~ ب)/ــ القيمة الوسطى عندما تسند إلى ب هذه القيمة.

/~ (ب Δ ~ ب)/ــ
صـ صـ كـ كـ
و و و و
كـ كـ كـ صـ

3 ـ المماثلة ونظرية العوالم الممكنة

إذا استعملنا لغة «العوالم المكنة» التي أخذت تغزو مجالات الأبحاث المنطقية والفلسفية الحديثة، والتي عرفها المسلمون عندما تكلموا في «الصلاح والأصلح» وفي «دليل الجواز» ـ هذان المبحثان اللذان يجوِّزان وجود أحوال للعالم غير الحال الذي هو عليها ـ، لوجدنا أن نظرية المماثلة الكلامية، تتخذ موقعاً متميزاً يثير فضولاً علمياً خاصاً.

والعالم الممكن هو حالة شاملة للموجودات **جامعة مانعة**، إذ ما من حالتين جزئيتين للموجودات متعارضتين إلاَّ ودخلت فيه إحداهما وخرجت الأخرى، بحيث كل عالم ممكن هو بمنزلة مجموعة من القضايا تتميز **بالاتساق والاستيفاء**، فما من قضية إلا وتلزم عن هذه المجموعة أو يلزم نقيضها.

وأهم المسائل التي تعالجها نظرية العوالم الممكنة هي وضع الذوات فيها، فهل الذوات تتغير بتغير العوالم[32]؟ أم أن العوالم تتغير مع ثبوت الذوات[33]؟ أم أن للذوات نظائر هي التي تتغير بتغير العوالم الممكنة[34]؟ .

وما هذه الأسئلة التي أخذت تشغل بال الباحثين إلاَّ المظهر الذي اتخذه **إشكال المماثلة** في البحث النظري اليوم، والذي يقوم في التساؤل حول تماثل الذوات أو تباينها عبر العوالم، مما يستوجب تحديث المقاربة الكلامية للمماثلة واستعادة جوانبها الإيجابية، هذا التحديث الذي يدعونا إلى تحديد وضع «المماثلة الكلامية» بالنسبة لاتجاهات مبحث المماثلة المعاصرة.

إن «الموقف الكلامي» يفارق موقف من يقول من المحْدَثين بأن تغيير العوالم يصحبه تغيير في الذوات، سواء من حيث عددها أو نوعها؛ فقد يُتصوَّر وجود ذوات أخرى بهاته العوالم غير الذوات التي تسكن هذا العالم، فقد توجد ذوات لا توجد فيه، أو تَفْقِد ذوات توجد فيه؛ وقد يُتَصوَّر أن ذوات هذا العالم

---

(32) نظرية A. PLANTINGA.

(33) نظرية S. KRIPKE.

(34) نظرية D. LEWIS.

تنقلب إلى غيرها بانقلاب العالم إلى غيره، ولا تكون هي هي بعينها إلاّ في هذا العالم ليس غير[35].

بينما يرى أغلب «المتكلمين» أن الذات، إذا كانت تتحدَّد بكونها «هذا الشيء المتعين وليس ذاك في هذا العالم» أي بـ «ذاتيتها»؛ أو باصطلاحنا بـ «هذيتها» ـ وهذا هو وجه اتفاقهم مع الموقف السابق ـ فإن هذه الحال لا تمنعها من أن **تظهر بعوالم** أخرى. لكن كيف يتم لها هذا الظهور؟ هل هو ظهور نظير لها أو شبيه بها؟ أو ظهورها هي بعينها؟

إن الظهور **الشَّبيهِي**، كما يتبناه بعض المحدثين[36]، معناه قيام ذوات في عوالم أخرى **تشبه** الذات الموجودة في هذا العالم، في صفاتها وأحوالها، بوجوه من الشبه لا تشبهها به غيرها من الذوات في هذه العوالم؛ فلو قلنا مثلاً بأنه كان بالإمكان أن يكون الغزالي مهندساً، فمعنى هذا أن في عالم آخر ذاتاً تشبه الغزالي أقصى ما يكون الشبه، وأنها تمارس علم الهندسة؛ وكذلك قولنا بأن الغزالي هو بالضرورة «متكلم» معناه أن كل نظائره في العوالم الأخرى «متكلمة».

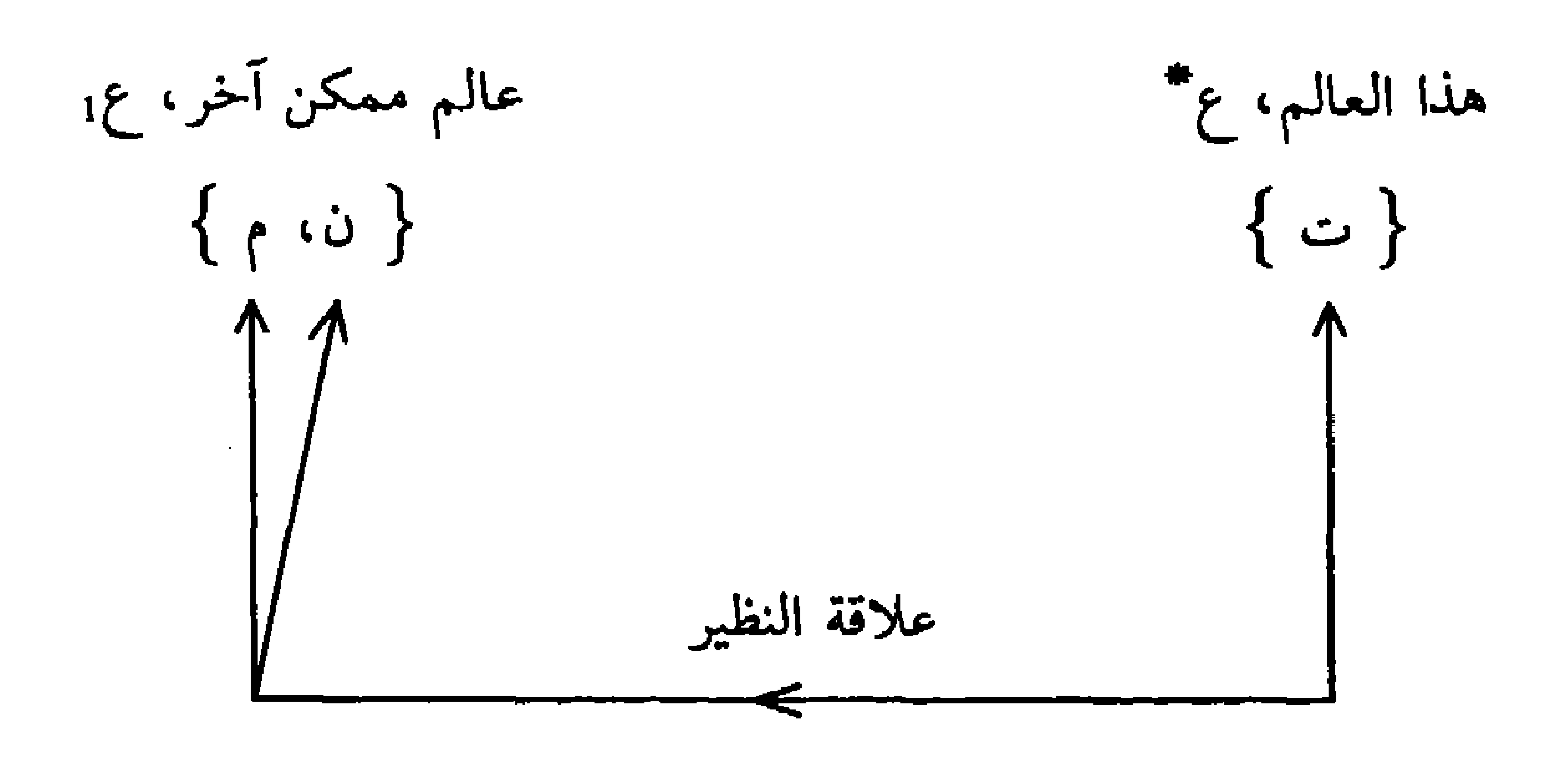
لكن يترتب على هذه النظرية إبطال مبدإ **وجوب تماثل المثلين**، حيث إن الواحد فيها يقبل **الانقسام**، فلكل ذات أشباه متعددة، على نقيض ما يقول به «المتكلمون»؛ ففي رأي أصحاب هذه النظرية، بالإمكان أن يوجد لذات واحدة (ذ)، نظيران {ن، م} شبيهان بها غاية الشبه، يتساوى لدينا اختيار هذا أو ذاك.

ويمكن أن نمثل على ذلك بالشكل الآتي:

---

(35) نظرية A. PLANTINGA.

(36) نظرية D. LEWIS.



فإذا كان للذات، ت، اسمان مثلاً سَـ وعَـ، فإن تماثل سَـ وعَـ (أي (سَـ = عَـ)) يكون صادقاً في هذا العالم، ع*، في حين يكون وجوب هذا التماثل (أي □ (سَـ = عَـ)) كاذباً فيه، ذلك أن الوجوب يقتضي أن يكون النظيران متماثلين في كل عالم، بينما يوجد نظيران متميزان في $ع_1$ هما: ن وم اللذان، وإن اتحدا في مشابهتهما للذات الأصلية، اختلفا فيما بينهما ـ وهذا شاهد كاف لنقض مبدإ وجوب المماثلة.

أضف إلى ذلك، أن من الصفات «النفسية» للذات بهذا العالم، ما لا يمكن أن توصف به نظائرها، مثل «صفة كون الشيء هو نفسه» أو «كونه هو هذا الشيء وليس غيره»، حيث إن الذات تتباين تبايناً عددياً مع هذه النظائر؛ فمثلاً كون زيد هو زيد، أو هو هذه الذات المتميزة، صفة لا يمكن أن يتصف بها أحد نظائره، لأن النظير ليس هو الذات.

أما ظهور الذات الذي يدعو إليه المتكلمون، فهو ظهور حقيقي، ويبدو منسجماً مع النظرية التي تقول بثبوت الذات مع تغير العوالم التي توجد فيها، ومعنى هذا في «اللغة الكلامية» أن الذات لا يمكن أن تَحُلَّ في ذوات أخرى، أو أن «الهُوِّيَة» لا تنتقل إلى «الهُوِية»، أو بتعبيرنا، أن لكل ذات «هذية» لا تنفصل عنها وإن تبدلت «حيثيتها»؛ «فهذية» الشيء في عالمنا المتعين هي «هذيته» في أي عالم نتصوره، أو أن مماثلته لنفسه في هذا العالم، هي مماثلته لها في أي عالم آخر

ويمكن أن نصوغ «هذية» الشيء سـ في هذا العالم كما يلي:

(إعـ) [سـ = عـ] ع*.

حيث الرمز: إعـ يُقرأ: «الشيء عـ الذي»، والرمز: ع* يشير إلى هذا العالم،

وأن نصوغ بقاءها على حالها في عالم ممكن آخر، ع^1، كما يلي:

(إعـ) [ف = عـ] ع$_1$ = (إعـ) [سـ = عـ] ع*.

مفاد هذه الصيغة أن «هذية» ف في العالم ع$_1$ هي هذية سـ في العالم ع.

وإذا جاز أن «الهذية» لا تختلف باختلاف العالم، جاز أن تُعتبر المماثلة المقومة لها مماثلة مطلقة، مما يؤدي إلى صوغ:

△ع$_1$ △ع$_2$ △سـ △ف (((إعـ) [سـ = عـ] ع$_1$ = (إعـ) [ف = عـ] ع$_2$) ⟷ (سـ = عـ)).

فما تماثَلَ من الذوات مع نفسه في عالمين، تماثل معها في كل العوالم بدون تقييد.

فلا مانع إذن من أن نفترض قيام الذات في عوالم أخرى، أي أن نتصورها بغير الصفات التي هي عليها الآن دون أن يُفقدها ذلك «هويتها»، فـ «الهذية» «تعْبُر» العوالم ولا يضرها ذلك؛ وعليه، فمتى تماثل الشيئان في عالم ما، كانا متماثلين في كل العوالم، أي وجب لهما التماثل بحيث يمتنع وجود عالم يتباينان فيه؛ والصيغة الرمزية لذلك هي:

□△ سـ □△ عـ (◊ (سـ = عـ) ⟵ □ (سـ = عـ)).

وهذا هو بالذات ما يعرف بمبدإ وجوب التماثل للمثلين(37).

---

(37) لقد حاولنا أن نعطي تأويلاً لقولة الغزالي المشهورة «ليس في الإمكان أبدع مما كان» من زاوية «نظرية العوالم الممكنة»، انظر كتابنا: **اللسان والميزان**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص. 347 ـ 385.

ختاماً، لقد استفدنا في وصفنا الخطابي التداولي للقياس التمثيلي وتحليلنا المنطقي الصوري «للمماثلة» النتائج التالية:

1 ـ أن القياس يوفي خواص «الخطابية» حقها، فمن الخطاب الطبيعي يستمد مسلماته، وفيه يبني عملياته، وبه يربط قواعده، فاختص لذلك بصفات تداولية منطقية متفردة تجعل الآليات القياسية لا ينحصر عملها في قطاع فكري معين، وإنما يشمل كل خطاب طبيعي أياً كانت لغته، وأياً كان مجاله، وأياً كان مستواه.

وإذا ثبت أن هذا الاستدلال يُميز الخطاب الطبيعي عن غيره من حيث تعدد وظائفه، وانفتاحه المستمر، وتوجهه العملي، ثبت أيضاً أن «أهل الكلام»، بسلوكهم طرق الحجاج القياسي، كانوا أقوم سبيلاً، وأسلم تفكيراً من غيرهم الذين حاولوا اصطناع أساليب «برهانية» تخرج عن عادات الناطقين في الكلام.

2 ـ أن معالجة «المتكلمين» «للمماثلة» في سياق طرحهم لمسألة علاقة الذات بالصفات ليست ضرباً من البحث العقيم، كما يذهب إلى ذلك البعض، وإنما هي تناولٌ يتسم بميزات منطقية، ودقائق معنوية تحتاج إلى قدرة عقلية ومنهجية لا تتوافر إلاَّ لمن ضبط مناهج التحليل والترتيب والتقنين ضبطاً كافياً. من هذه الدقائق أن «المماثلة» أصناف ومراتب، كل منها له تعاريفه وقوانينه ومسائله، وأن مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض بالإمكان اطراحهما من غير مخالفة لشروط المنطق، وأن قضايا «الهذية» و «الاثنينية» و «وجوب التماثل» مباحث فلسفية تستحق الوقوف الطويل عندها.

وقد احتجنا في وصف «نظرية المماثلة» وصوغ نتائجها إلى استخدام أدق وأحدث وسائل المنطق المتوافرة للدارس اليوم.

بذلك يتضح أن من أقوى أسباب الإهمال الذي وقع فيه البحث الكلامي، بل الطمس المتعمد له من لدن البعض، عدمُ تحصيل المستوى المنطقي والمنهجي الذي حصَّله المتكلمون في امتلاك وضبط المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية.

ولا بدّ لنا من استرجاع بعض محتويات علم الكلام واستعادة بعض الجوانب المنهجية فيه، لأن ذلك كفيل بإثراء قدرتنا على تمثل الدراسات النظرية الحديثة وبتمكيننا من عُدة متينة لتجديد العطاء الفكري الإسلامي.

* * *

الفصل الرابع

العقلانية الكلاميّة:

المعاقلة

من المسائل التي أصبحت تتردد فيما يسمى بـ «الخطاب العربي المعاصر» مسألة «العقل» الذي قد يختص به التراث «العربي» و «الإسلامي».

لا يخفى على أحد ما قد يوقع فيه «خطاب العقل» من شبهات فكرية وعقدية، كأن يَرُدَّنا إلى دعوى قديمة ثبت خطؤها وهي أن «عقولاً» متباينة تقوم في الثقافات المتباينة، وكأن يُرسِّخ عندنا الاعتقاد بأن «العقل» **ذات مستقلة** كما لو كانت حقيقتها غير حقيقة الإدراك.

ولا يخفى أيضاً أن هذا الخطاب تميز أساساً بالدعاوي الثلاث الآتية وهي:

1 ـ وجود «عقل» خاص بالتراث «العربي» و «الإسلامي».

2 ـ وقوف هذا «العقل» الخاص **حائلاً** دون قيام التراث بأسباب العلم والتقدم.

3 ـ ضرورة تجاوز هذا «العقل» والأخذ بغيره.

ليس هذا موضع تحليل وتقويم هذا الخطاب الخاص ونتائجه لأن هذا يقتضي منا أن نبسط الكلام في مستويات الدلالة فيه (أهي دلالة مقصودة أم غير مقصودة، أهي دلالة منطوقة أم مفهومة، أهي دلالة طبيعية أم صناعية) ومستويات الاستدلال فيه (أهو برهان أم حجاج أم تحاج أم مغالطة) ومستويات التناول (أهو وصف أم تبرير أم تقويم أم توجيه)، بينما غرضنا في هذا الفصل هو الاجتهاد في استنباط أصول **العمل العقلي** و «الاشتغال» المنطقي في إنتاج «المتكلمين»

الذي وصفناه بالخطابية الطبيعية والحوارية الاعتراضية.

ولن نتمكن من إدراك هذا الغرض إلاّ إذا حددنا موقفنا من فرضيتين ادّعاهما عن قرب مؤلفان مغَاربيان وجرت بهما ألسنة جمهور من المثقفين.

أولاً ـ إبطال دعاوى عن «العقل» العربي والإسلامي

أول هذه الدعاوى هي أن «العقل العربي» عقل «بياني» لا برهاني، كما جاء ذلك في كتاب **تكوين العقل العربي** لمحمد عابد الجابري، وثانيهما، أن العقل «الإسلامي» «شرعاني»، لا علمي كما ورد في كتاب في **نقد العقل الإسلامي** لمحمد أركون. وقد وضعنا مصطلح «الشرعانية» للتعبير عن موقف أركون جارين على عادة لغوية في التعبير عن النزعات؛ وهو الادعاء بوقوف المسلم عند اجتهادات الفقهاء وتوسله التقليدي بمناهجهم العقلية في البحث.

1 ـ دعوى «بيانية العقل العربي»

نذكر من النتائج «المثيرة» لدعوى «العقل البياني» النتيجتين التاليتين:

أولاهما: أن أساليب البيان اللغوي المميزة للسان العربي تسد في الموروث الفكري العربي مسد الأساليب البرهانية في المنتوج الفكري اليوناني.

والثانية: أن اختصاص المسلمين بتنظير الأساليب البيانية نتج عن اقتصارهم على التعامل مع النصوص وحدها وعلى رأسها النص القرآني. ويبني محمد عابد الجابري على هاتين النتيجتين نتيجتين فرعيتين خاصتين به:

أولاهما: أن التعامل مع النصوص كان عائقاً معرفياً لتقدم العلم وسبباً في انحباس الفكر «العربي» في تأملات لفظية ضارة به، وسبباً في تغافل المسلمين عن التعامل مع الأشياء الخارجية وتوجيه النظر إلى ظواهرها.

والثانية: أن الفكر «العربي» لا ترقى أدلته إلى مستوى البراهين التي هي وحدها الكفيلة بإفادة اليقين وتحصيل العلم، إذ لا تلتزم إلاّ أساليب في الاستدلال تشبيهية وقياسية.

وقبل تمحيص هذه الدعوى، نعترض على النتيجتين الفرعيتين اللتين بُنِيتا عليها.

1.1 ـ الوعي بوسيلة التبليغ وسلامة الممارسة الاستدلالية:

1.1.1 ـ لا نسلم أن التعامل مع النصوص أسدل حجاباً بين المسلمين وبين توجههم إلى العلم الصحيح، كيف ذلك وفلسفة المعرفة درجت على اعتبار **الوعي بالوسيلة** أعمق وأرسخ من **الوعي بالمضمون** الذي يُتوسل بها إليه! فانشغال المسلمين بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية، وعلى وعيهم بوجوب تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين؛ بينما لا نجد لهذا الوعي مثيلاً عند من جعلهم عابد الجابري أعلى مقاماً في المعرفة العلمية ووصفهم بأنهم أهل البرهان في الإسلام (وهم الفلاسفة)، فقد بلغت غفلتهم عن دور الوسيلة اللغوية في تكييف وبناء المضامين المعرفية درجة لم يتميزوا معها آثار البنيات اللغوية اليونانية في كثير من المعاني التي نقلوها عن اليونان. وقد أدت هذه الغفلة عن تأثير اللغة اليونانية الدلالي إلى إنشائهم لتعابير وتراكيب ذات مضامين ظلت مستغلقة على الأفهام يفتقر استيعابها إلى تفاسير **صغرى وكبرى ووسطى**، لا لشدة عمقها وتجريدها، وإنما لعدم توافرها على الشروط البيانية للوسيلة الجديدة التي تُبلَّغ بها (أي اللغة العربية)؛ أضف إلى ذلك أن اليونان أنفسهم أثبتوا لنا في باب البرهان قضايا كَشَفَ تطور «علم البراهين» عن أصولها في البيان اليوناني.

وعلى هذا، فلا ينقص اهتمام المسلمين بطرق البيان من «عقلهم» ولا من علمهم شيئاً بل، على خلاف ذلك، يعلو بهم على أهل البرهان علو الوعي بالوسيلة على الوعي بالمحتوى.

2.1.1 ـ لا نسلم أن الإنتاج الفكري «العربي» يقوم على طرق استدلالية لا تُحَصِّل اليقين ولا تنفع العلم، ونوجه على هذا الادعاء الاعتراضات الثلاثة الآتية:

1.2.1.1 ـ **عدم تبين حقيقة «البرهان»**: فحقيقة «البرهان» أنه متوالية متناهية

من الصيغ، كل صيغة منها إما مسلمة أو قضية مستنبطة من هذه المتوالية استنباطاً عن طريق قاعدة من قواعد الاستنتاج المتخذة؛ ولا يتأتى «البرهان» إلاّ بين صيغ خالية من كل محتوى من المحتويات وقابلة للحساب الآلي، وما أن يكتسي البرهان مضموناً من المضامين حتى تضعف الصورية اللازمة له ويجنح إلى اتخاذ صورة الحجاج.

2.2.1.1 ـ **فساد الادعاء باختصاص الفلاسفة «بالبرهان»**: إذا كان البرهان يستوجب الصورية والآلية، فلا نكاد نجد في اجتهادات الفلاسفة ما يبرر ادعاء اختصاصهم بالبرهان في أعيننا؛ أما ما كان من أمر بعض الاستدلالات القليلة والمعزولة ذات العبارة المضطربة في نصوصهم والتي لها ظاهر «البرهان»، فإن أدنى تمحيص لها يؤدي إلى تبين قيام عوامل حجاجية فيها ـ مع إخلال بالبيان المطلوب ـ ليس هذا موضع بسطها.

3.2.1.1 ـ **بطلان الفصل بين «البيان» و «البرهان» في الخطاب الطبيعي**: لما كان من يُدعَوْن «بأهل البرهان» من الفلاسفة يتوسلون بالخطاب الطبيعي لبناء استدلالاتهم، لزم أن تنطوي هذه الاستدلالات على درجة من «الحجاجية» لا تقل عما نجده عند غيرهم ممن لا يَنتسبون «لأهل البرهان».

وإذا صحّ أن الاستدلالات التي تُميز من يفكر ويعبر بالخطاب الطبيعي في سائر اللغات هي أساليب **بيانية** تعتمد «التشبيه» و «المقارنة»، وإن اختلفت شروطهما وأشكالهما من لغة إلى أخرى، صحّ معه أن «أهل البيان» كانوا أقرب إلى الممارسة الاستدلالية **السَّويَّة** لدى الناس في الكلام من «أهل البرهان» لِمَا وقع فيه هؤلاء من محاولة تحميل نصوصهم ما لا طاقة لها به ـ إذ بمقدورها «الحِجاج» من دون «البرهان» ـ ومن نقل الأساليب البيانية لليونان على اعتبار أنها أساليب برهانية كلية، من غير أن يتفطنوا إلى ما جَرَّ إليه هذا النقل من إفساد طرق التبليغ عندهم وإفساد طرق التفكير عند أتباعهم.

2.1 ـ بيانية دعوى «العقل البياني»:

بعد الانتقاد الخارجي للنتائج التي انبنت على الدعوى السابقة، لنوجه الآن انتقادنا الداخلي إلى الدعوى ذاتها، وذلك بالاستناد إلى المعايير نفسها التي

استخدمها صاحبها في تقويم الفكر «العربي»، فأقوى معيار التزمه في هذا التقويم هو فصله بين طرق «البرهان» وطرق «البيان» مع تفضيله «للبرهان» على «البيان».

فادعاؤه بيانية «العقل العربي» لا يخلو من أحد الأمرين: إما أنه بناه على طريق «برهاني»، وإما أنه أخرجه بطريق «البيان». وقد بينا أن «البرهان» ممتنع على كل نظر يصاغ بواسطة اللسان الطبيعي، وكلام صاحب الدعوى كما هو معلوم في مسألة «العقل العربي» وارد على سَنَن الخطاب الطبيعي، فأحكامه وافتراضاته إذن لا يمكن أن تكون «برهانية» بالمعنى الذي قال به؛ وإذا سقطت «برهانية» دعواه، ثبتت بيانيتها. ومعلوم أنه لا يقول بيقينية المعرفة «البيانية» ولا بعلميتها بل يقول بإعاقتها الفكر العلمي، وما أجراه على المعرفة «العربية» عامة أحق أن يجري على هذه الدعوى الخاصة، فهي إذن ليست بيقينية ولا بعلمية، بل هي دعوى تعوق العلم.

2 ـ دعوى «شرعانية العقل الإسلامي»

أما الدعوى الثانية وهي «شرعانية العقل الإسلامي» فيوردها صاحبها في سياق من أفكار كانت حصيلة الافتتان بالتطورات التي بلغتها العلوم الإنسانية على اختلاف مجالاتها وفروعها، نذكر منها ما يلي:

ـ تمييزه بين مكونات النظر «الإسلامي» ومكونات النظر الحديث.

ـ مقابلته بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير «العقلانية» مع الاحتكام في تقويمه لهذه الصفات القرآنية إلى «العقلانية» دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف **«العقلانية»**.

ـ اعتباره مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات، من جهة تُساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تُساهم في التنكر لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان.

ـ إنكاره على الفكر «الإسلامي» التوجيه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية.

ولا يعنينا هنا تفصيل هذه الآراء وبيان وجوه الاعتراض عليها، وإنما الوقوف عند الدعوى السالفة الذكر التي تجعل من تقنين الشريعة الإسلامية خروجاً عن مستلزمات العلم الصحيح.

نرُدُّ على هذه الدعوى من الوجوه التالية:

1.2 ـ تنبني هذه الدعوى على تصور للعلم لا يرقى لتصور الفقهاء له:

من الواضح أن **العلم** في اصطلاح المُحدثين قد يُحْمَلُ معناه عموماً على ثلاثة أمور مختلفة: فقد يُقْصَدُ به نشاط **البحث** الذي يقوم به الفرد أو الجماعة في ميدان من ميادين المعرفة، أو يقصد به **المنهج** لتحصيل المعرفة، أو يقصد به جملة **المعارف** المكتسبة. يبدو أن محمد أركون يميل إلى المعنى الأخير، فيفهم من العلم كل العلوم، سواء تلك التي استكملت مقوماتها أو التي لا زالت تتلمس طريقها، فيطالِب في النظر إلى الإنتاج الفكري «الإسلامي» بالاستفادة من كل هذه العلوم على تعددها واختلاف مناهجها. ونحن وإن كنا نسلم بمبدإ الاستفادة، فإننا نشترط لها الشروط العلمية التالية:

- ـ أن يُعَيِّنَ المستفيد طريقاً لتركيب هذه العلوم فيما بينها تركيباً متكاملاً.
- ـ أن يبني نظرية للاستفادة من هذه العلوم.
- ـ أن يحدِّد نموذجاً يحقق قضايا هذه النظرية.

ولا نرى أن محمد أركون وفَّى هذه الشروط حقها، على الرغم من ادعائه في مطلع كل بحث تحديدَه للمنهج الذي سيدرج عليه؛ وما لم يُوَفِّ بهذه الشروط، لن تكون أحكامه إلاَّ دعاوي مبنية على مذهب «توفيقي» لا على مسلك «تحقيقي»؛ بينما تصور الفقهاء للعلم ليس هذا التصور التلفيقي، وإنما يتصل بالمعنى الثاني الذي ذكرناه وهو المنهج لتحصيل المعرفة؛ فالعلم عندهم هو الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله. وهذا مطلب معقول وقابل للتحقيق.

2.2 ـ تُنْكِر هذه الدعوى على الفقهاء ما يعد من مزاياهم العلمية:

إن هدف الأصوليين لم يكن، كما يدعيه أركون، الرغبة في إقصاء

الملابسات التاريخية للرسالة المحمدية وتكريس واقع لصالح فئة تتنازع السلطة مع غيرها، وإنما كان كل همهم هو بناء نسق نظري يُستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبة لكل ما استجد من الأحوال؛ وما وجدنا فيما أقاموه من أبنية منهجية ما يخالف الشروط الواجب توافرها في كل نسق منطقي، سواء تعلق بالشرع أو بغيره. من هذه الشروط الاتساق والبساطة والكفاية.

ولا نغالي إن قلنا بأن ما توصلوا إليه من نتائج يشهد لهم بمستوى من الوعي العلمي الدقيق يضاهي مستوى معاصريهم من أصحاب العلوم العقليّة؛ ويؤكد ذلك إمكان صَوغ دقائق أحكامهم واستنتاجاتهم صوغاً مضبوطاً قد لا يتأتى مثله لبعض تأملات أهل النظر العقلي من معاصريهم. فالعلم عندهم يستجيب لشرطين أساسيين هما: **الاستدلال والتعليل**؛ فقد وضعوا قواعد لاستنباط الفروع من أصول الشريعة، وحدّدوا مسالك التعليل المختلفة؛ ولهذا جمعوا بين الشرط العقلاني للعلم الصوري والشرط العقلاني للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك ما دام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل.

3.2 ـ تقع هذه الدعوى فيما تأخذه على الفقهاء:

إن ادعاء محمد أركون «شرعانية العقل الإسلامي» لا يخلو من أحد أمرين، إما أنه حكم مبني على أسس علمية حقيقية، وإما أنه مستند إلى «شرعانية» معينة.

فقد بينا أن المنهج العلمي الذي يدَّعي العمل به هو منهج «تلفيقي» لا «تحقيقي»، فيلزم أن ادعاءه «شرعاني» لا علمي (ما دامت «الشرعانية هي عند أركون نقيض «العلمية»). فأية شرعانية تصدق عليه؟ إننا نعلم أنه يستنكر تدخل «التعقيل» في مجال الشريعة الإسلامية، لأن التعقيل في نظره يسلب عن الأحداث تاريخيتها وينسلب فيه كل من يطلبه؛ ولما كان يعترض على «الشرعانية الإسلامية»، فقد سقط إمكان نسبته إليها، فلا يبقى إلاّ أن نقول بدعوى استمداده من «شرعانية أخرى». فما أجراه إذن من حكم على «العقل الإسلامي»، أولى أن يُجرى على ادعائه، وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها.

وبعد دفعنا لدعوى «بيانية العقل العربي» و «شرعانية العقل الإسلامي» نوجه الآن اعتراضاتنا على المسلمات التي تستندان إليها معاً.

3 ـ الاعتراض على المسلمات المشتركة بين الادعاءين

1.3 ـ أولى هذه المسلمات أن «العقلانية» معنى مدرك للجميع **بطريق واحد**؛ والحق أن هذا تصور **سكوني** وتَثبيتي «للعقلانية»، بينما التصور **الوظيفي** والتحولي لها يقضي بأن تكون «العقلانية» **فَعَالية**؛ وإذا كانت كذلك، فالفعاليات الإداركية متعددة **تختلف** باختلاف المكان والزمان وباختلاف المعايير التي تشترط فيها، والتي **تضيق** أو **تتسع** بحسب الأهداف التي نرسمها للنظر، فقد تقوم إلى جانب «العقلانية» العلمية «عقلانية» فلسفية وأخرى أدبية وأخرى علمية وهكذا.

2.3 ـ ثاني هذه المسلمات أن **الحدود** بين «العقلانية» و «اللاعقلانية» **واضحة المعالم**، وهذا أمر ينقضه واقع تطور المعارف الإنسانية، بحيث لا نجانب الصواب إن قلنا بأن «العقلانية» و «اللاعقلانية» إن هما إلاَّ طرفان متقابلان لسُلَّم واحد بينهما مراتب لا حصر لها تتزايد أو تتناقص فيها درجة «العقلانية» أو «اللاعقلانية». بل نذهب إلى أبعد من هذا ونقول، بأنه إذا كان الإخلال بمبدإ عدم التناقض هو الشاهد الأمثل على «اللاعقلانية»، فإنه بالإمكان بناء نسق منطقي **متسق** تصدق فيه القضيتان المتناقضتان؛ يضاف إلى ذلك أن هدف «العقلانية» ليس هو مطاردة التناقض حيثما وُجِد بقدر ما هو **الظفر بالحقائق** والاستزادة منها، يدل على ذلك سلامة موقف من يرجح، على المستوى **العملي**، المعرفة الواسعة التي بها شيء من التناقض على المعرفة الضيقة الخالية منه.

إن «العقلانية» تقتضي منا أن نعمل بالأحكام المتناقضة إذا توافرت لنا الأسباب لقبول كل واحد منها، ولم تمهلنا الضرورة العملية إلى أن نكتشف سبيلاً لحذف بعض عناصر هذه الأحكام حتى يرتفع التناقض ويحصل الاتساق.

3.3 ـ ثالث المسلمات أن الحدود بين **واقع** الأشياء **وتقويمها** من لدن الإنسان حدود بينة لا يَحسُن تجاوزها: إن مثل هذا الادعاء لا يصح؛ ذلك أنه ما من شيء في محيط الإنسان الداخلي والخارجي وفي مدى مداركه الظاهرة والباطنة إلاَّ ويصطبغ بالقيم التي يُسنِدها إليه بحسب السلوك الذي يتخذه إزاءه وبحسب المطالب التي يسعى إلى تحقيقها من ورائه.

ولا ينجو من القيم الإنسانية أي شيء ولو كان من المعايير التي يُتوسل بها عادة للتخلص من هذه النزعة التقويمية مثل «الموضوعية» و «العلمية»، فهذان المعياران لا يظهران بمظهريهما إلاّ بفضل تدخل الذات الإنسانية سلوكاً وعملاً.

4.3 ـ رابع هذه المسلمات أن الحدود بين **النظر العقلي والدين حدود فاصلة**: الحق أن ما غاب عن جل الباحثين والمنظرين، قديماً وحديثاً، هو أن كثيراً مما يُعْتبر مكوِّناً ذاتياً للنظر العقلي، يتبين عند إمعان النظر فيه أنه مستمد من معانٍ دينية صريحة. وقد يتخذ هذا الاستمداد أشكالاً مختلفة:

1.4.3 ـ فقد يكون **اقتباساً مباشراً** من الحقائق الدينية واعتناقاً لها من غير كبير تغيير. والأمثلة على ذلك كثيرة من قديم الفكر الفلسفي وحديثه، فمعنى «الظهور» أو «الظاهرة» الذي يخوض فيه «الماديون المحدثون» باعتباره نموذج المعنى اللاديني مقتبس من معنى «التجلي» الديني؛ فعند اليونان لفظة «فَايْنُومِنُون» تدل على معنى يرتبط فيه الظهور بالنور (إذ كل ما يظهر إنما يظهر بنور وهذا هو التجلي) وقَدْ أحيا هذا المعنى في العصر الحديث كنط وهيجل؛ ومعلوم أن هذا الأخير قد تأثر بالدين المسيحي، فقال بما مفاده أن للروح (أو الفكر أو العقل) «تجليات» متعاقبة ومتسامية، فأخذه عنه ماركس فتكلم، لا عن «تجليات الفكر»، وإنما عن «تجليات المادة».

2.4.3 ـ وقد يكون **اقتباساً غير مباشر قريباً**: وذلك بأن ينقل الفيلسوف بعض المعاني الدينية ويتصرف فيها بالقدر الذي يُخرجها عن ظاهرها الديني ويصبغها بصبغة «العقلانية»، فتعدُّدُ العقول عند اليونان يبدو نقلاً لتعدد الآلهة الذي هو حقيقة الدين الوثني اليوناني.

4.4.3 ـ وقد يكون **اقتباساً غير مباشر بعيداً** (أو استلهاماً)، وذلك بسلوك «مسلك المقارنة» بالمعنى الديني ومسلك القياس على الدين لتشقيق الكلام الفلسفي وتوليد المعاني (فلسفة هيجل وهيدجر وسارتر. . .).

وعليه، فإن تدخُّلَ القيم الدينية في تكوين النظر العقلي أمر لا يمكن إنكاره ولا ضبطه، وإن من يقول بوجوده يقول بحقيقة مُلْزِمَة، ويكون على بصيرة بروافد النظر العقلي أكثر ممن ينكر هذا التدخل الديني في المعرفة النظرية ويعتقد

إمكان استقلالها عن كل أثر من آثاره قل أو كثر.

بعد إبطالنا للرأيين في الفكر العربي والإسلامي: «العقل البياني» و «العقل الشرعاني» واعتراضنا على ما يتصل بهما من مسلمات مشتركة، نود الآن أن نستخرج بعض المبادئ العامة «للعمل العقلي» الذي يؤسس الممارسة الحوارية والكلامية عند المسلمين.

ثانياً ـ أصول الاشتغال العقلي عند المتكلمين

لما كان الكلام «مناظرة»، أي «محاورة»، كانت لمرتبة «المحاورة» شروط معتبرة تقدَّمَ بحثها في الفصلين الأول والثاني، مجملها أن المتحاورين **يتعاونان** بحيث إن أحدهما يدعي دعوى معينة مثبَتة أو غير مثبَتة ينهض الثاني بالجواب عليها مبطلاً دليلها أو مطالباً بالدليل عليها، وبحيث إنهما يَطلُبان تحقيق هدف مخصوص هو الوصول إلى الصواب وفي أدنى الأحوال إلى الاتفاق في مسألة ما.

يتبيَّن من هذه الشروط أن التخاطب الذي هو على قانون «علم الكلام» ينبغي أن ينبني على أصلين أساسيين:

ـ أولهما: أن المتكلمَيْن **عاقلان**.

ـ ثانيهما: أنهما «**معاقلان**»، أي أن الواحد منهما يشرك الآخر في **تعقيل** المسألة المطروحة للمناقشة. فلنبسط القول في صفة «العاقلية» ثم في صفة «المعاقلة» المميزتين «لعلم الكلام».

1 ـ خصائص «العاقلية» الكلامية

إن العاقلية الكلامية هي «عاملية»، فكل متكلم هو «عامل» لاستجابته للشروط التالية:

1.1 ـ أن سلوكه التخاطبي يتحدد بقصد معين، وكل سلوك قاصد يُعتبر **عملاً** بحيث يضبطه المبدأ التالي:

ـ **«ليكن سلوكك موجَّهاً بهدف معين»**.

2.1 ـ أن هذا العمل يستند إلى أسباب معينة بحيث يمكن صوغ المعيار التالي:

ـ **«ليكن عملك مصوناً عن العبث»**.

3.1 ـ أن هذا العمل **لا إكراه** ولا إحراج فيه، ويحكمه المبدأ التالي:

ـ **«ليكن فعلك مراداً لك، لا لغيرك دونك»**.

4.1 ـ أن هذا العمل يطلب **الحسن**، وينفي **القبيح**، بحيث نصوغ المبدأ التالي:

ـ **«لا تفعل فعلاً يجلب لك المضرة أكثر مما يجلب لك المنفعة»**.

5.1 ـ أن عمل المتكلم يتصف **بالتعقل**؛ وشروط التعقل:

1.5.1 ـ أن يكون **بمقدوره** تحقيق الهدف المطلوب.

2.5.1 ـ أن يستعمل لتحقيقه **أنسب وأنفع** الوسائل بحيث يصاغ مبدأ **التعقل** كما يلي:

ـ **«ليكن مطلبك مقدوراً لك، وليكن تحصيلك له بأقرب الطرق»**.

2 ـ خصائص «المعاقلة» الكلامية

أما سمات «المعاقلة»، فتقوم في أمرين هما:

ـ مبدأ **الإقرار** للغير بنفس الحقوق والواجبات المؤسِّسة «للعاقلية» (أو «العاملية»).

ـ مبدأ **اتباع** قوانين سلوكية مشتركة.

فـ «المعاقلة» بهذا الاعتبار هي «المعاملة» بمعنيين:

ـ بمعنى أنك تأتي عملاً، وتقر لغيرك بأن يأتيَ مثلَه،

ـ وبمعنى أنك تتبع نفس المعايير الأخلاقية والقواعد المنطقية التي يتبعها غيرك.

1.2 ـ ينبني جانب «المعاقلة» المتعلق بمبدإ الاعتراف بحقوق الغير على المعايير التالية، نذكرها على عجل:

1.1.2 ـ **«سلِّم بأن سلوك غيرك مُوجَّه بقصد معين»،**

2.1.2 ـ **«سلِّم بأن لغيرك أسباباً تبعث على فعله»،**

3.1.2 ـ **«سلِّم بأن غيرك غير مكره ولا محرج في فعله»،**

4.1.2 ـ **«سلِّم بأن غيرك لا يقصد فعل ما يضرُّ به»،**

5.1.2 ـ **«سلِّم بأن غيرك لا يطلب إلاّ ما يَقدر عليه، ولا يسلك إليه إلاَّ أقرب السبل».**

وعليه، فإن «المُعاقل» يتعقل في فعله، ويسلم بأن غيره متعقل في فعله هو الآخر، وأن هذا الغير يبادله هذا التسليم وأن ما يراه تعقلاً يراه هذا الغير كذلك.

2.2 ـ يستوفي جانب «المعاقلة» المتصل بالقوانين **المشتركة** الشروط التالية:

ـ أن يتبع كل «معاقل» هذه القوانين،

ـ أن يطلب من غيره اتِّباعها،

ـ أن يكون اتباعه لها خيراً من عدمه، لكونها تحفظه من الخبط والنشر والانقطاع.

وتنقسم هذه القوانين قسمين: قسم **أخلاقي** وقسم **منطقي**. والمعيار العام الذي يستند إليه القسم الأخلاقي هو:

1.2.2 ـ لا **«يُعاقِل»** المتكلم حتى يعامل غيره بما يُحِبّ أن يعامله هذا الغير به.

أما المبدأ العام الذي يضبط القسم المنطقي فهو:

2.2.2. ـ لا **«يُعَاقِلُ»** المتكلم إلا إذا التزم طرق الاستدلال التي يطالب غيره الالتزام بها.

ويتبين من تحليلنا «للعاقلية» و «المعاقلة» في الكلام أن مميزات المنهج

العقلي في «الكلام» بصفة عامة هي:

ـ أنه منهج **عملي**، إذ تصبح العقلانية صفة متصلة بالقيم السلوكية والخلقية.

ـ **أنه منهج يقوم على «المفاعلة»**، حيث إن «العقل» ليس ذاتاً قائمة في المتكلم، وإنما صفات تُكتسب بالتعاون والتشارك مع الغير على إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق.

وعليه، فـ «العقلانية» الكلامية ليست مجموعة من المضامين المعرفية مستقلة بذاتها مميزة لأهل الكلام بقدر ما هي جملة من المناهج التي تتسم بـ «الفعل» و «المفاعلة» في تحصيل المعرفة.

وليس رجماً بالغيب أن نقول بأن تحديدنا للمنهج العقلي الكلامي بصفتي «الفعل» و «المفاعلة» قد يجري على قطاعات أخرى من الإنتاج الإسلامي، وذلك أن تصور «علماء الإسلام» للعلم يجعله دائماً **باعثاً** على **العمل** داخل الجماعة، ومقيِّداً للعاملين؛ و «العقلانية»، كما وصفناها، ليست سوى هذا الاقتران المنهجي بين المعرفة من جهة والعمل بها داخل الجماعة من جهة أخرى؛ لكن هاته النتيجة تظل عندنا فَرضِية يبقى علينا واجب تمحيصها في أبحاث مقبلة كما هو باق علينا واجب تعميق «المعاقلة» الكلامية وإتمام تنظيرها.

3 ـ الآفاق المستقبلية للممارسة الكلامية

بقي لنا أن نجمل القول في الآفاق الكلامية التي يمكن أن تُفتَح في مختلف المسائل المستجدة، سواء منها تلك التي استُحدِثت في ميدان المذاهب الفكرية، أو تلك التي أنشأها تطور العلم الحديث وتقلب الأساليب التقنية.

فإذا تبين أن «العقلانية» الكلامية تنبني على مبدإ «الفعل» و «المفاعلة»، فإن «علم كلام» **جديداً** يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية والاختياراتِ المنهجية المستجدة وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم.

ذلك أن هذا «الكلام الجديد» بمواجهته للإشكالات المستحدثة التي يطرحها الخصم طرحاً يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملاً حاسماً في تحديث أدوات المقاربة والتنظير ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم.

فهذا الانفتاح الكلامي على الخصوم مناسبة لتأسيس «الاختيار الإسلامي» تأسيساً يكون في مستوى ما أُحدِثَ من تحويل في البنيات الفكرية والمجتمعية للإنسان، أي يكون مبنياً على المعايير والقيم الجديدة التي ابتدعها هذا التحويل الحضاري.

وليس في هذا التوجيه القيمِي لأنماط الحياة في جملتها ما يبعث على استغراب «الفِكْرانيين» (الأيديولوجيين) أو استنكار «العلمانيين»، لأن القيم، شاءوا أم أبوا، هي الرصيد الذي يُزَوِّد مختلف النشاطات الإنسانية، بما فيها مواقفهم المعارضة لهذا التوجيه، بالأسانيد الراسخة التي لولاها لفقدت هذه النشاطات رباطها ووحدتها وتكاملها؛ فإذا كانت هذه الأسانيد عند «المتكلم» هي المعاني التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، فإنها عند غيره جملة أخرى من المعاني المطلقة التي لا تقل «تديناً» لاختياراته وتوجيهاً لحياته وتحكماً في مصيره عما عند «المتكلم».

خاتمة:

لقد أنشأنا نموذجاً نظرياً للحوارية يبدو صالحاً لتصنيف الخطاب ووصفه، واخترنا لتحقيق ركن «الاعتراض» أو «المحاورة»، من أركانه الأساسية، أصلاً من أصول التراث الإسلامي، وهو «علم المناظرة» كما مارسه المتكلمون، واستخرجنا معالمه الرئيسية، وما يتصل به من بنيات استدلالية وعلاقات منطقية.

لكن ما أن يَفْرُغَ المرء من قراءة هذا البحث حتى ينبعث منه داعي الاعتراض علينا، فيسأل عن غياب تحقيقنا لركني «العرض» و «التعارض» الحواريين في مجال التراث الإسلامي.

الحق أن المقصود من هذا العمل لم يكن ابتغاء «حَشْر» مُتَكَثِّر و «نشر» متسرع لكل ما جاء في ثقافتنا من ألوان الفكر وأشكال القول، وإنما كان بالأحرى طَلَبَ «حَفْر» دقيق و «سَبْر» عميق لجزء من الخطاب جاء مُحَرَّراً على رَسْم «المتكلمين» لِنُخْرِج منه أقصى إمكانات العطاء وأقوى أسباب الثراء الكامنة فيه.

كما لم يكن الغرض من هذا البحث إصدار الأحكام في عموم التراث وتحرير دعاوي مطلقة في أشكاله وأصنافه ومراتبه، وإطلاق أسماء واصطلاحات عليها تَميل عن متعارف الناس، وإنما كان، بالأولى، الاختبار المباشر وغير المباشر لهذه الأحكام المُرسَلَة، متوسلين في ذلك بمناهج أخرى محدَّدة ومقيَّدة غير تلك التي كانت سبباً في هذه الأحكام «السائبة».

ولما كان همنا «الحفر» لا «الحشر» و «التحقيق» لا «التلفيق» و «التقييد» لا «التَّسْييب»، جاءت دراستنا طالبة استيفاءَ شروط المقال الذي يُسلِّط أدق الأجهزة

على أرق الشرائح من التراث؛ فكان اجتهادنا في التقيد بهذه الضوابط «المجهرية» سبباً في الاقتصار على عَيِّنة تراثية دون غيرها، ويبقى في الإمكان طلب أصول أخرى من التراث تكون محقِّقة للمستويات الحوارية الأخرى. وقد نجد ضالتنا في «خطاب الفلسفة الإسلامية» الذي ينبني على آليات شبيهة بتلك التي تضبط «مرتبة الحوار»، وأيضاً في «الخطاب الأدبي العربي» الذي تجري عليه قوانين «مرتبة التحاور» كما تجري على «الخطاب الصوفي».

وإذا كان النموذج الحواري يسمح بتصنيف إجرائي لألوان الخطاب الإسلامي، فلا ينبغي أن نُرتِّب على هذا التصنيف تقسيماً لفئة المتخاطبين، فنقطع بِنِسبَتِهِم إلى هذه المرتبة أو تلك، ونجعلهم أقساماً ثلاثة متبايِنَة: «أهل حوار» و «أهل محاورة» و «أهل تحاور»؛ ذلك أنه قد تجتمع المراتب الثلاث عند الناطق الواحد بسبب تَقَلُّبه في أحوال خطابية متعددة عبر تجربته اللسانية، كما أن النص الواحد قد يحتوي مستويات حوارية متعددة ومتداخلة، بل قد تجري فيه مرتبة في معرض مرتبة أخرى، أي تخرج عن أصلها إلى غيرها، فتشترط لتحديدها العلم بمقاصد صاحب النص.

نختم كلامنا فنقول بأن الجهاز النظري الذي اصطنعناه قابل، من غير عناء، للتحقيق على مستوى شُعَب من الإنتاج الإسلامي غير شعبة «علم الكلام»، من دون أن يفيدنا ذلك التحقيق تصنيفاً للرجال ولا تصنيفاً للحقب.

المقابِلات الفرنسية
لبعض المصطلحات المستعملة

ب

برهاني	:	DEMONSTRATIF
بلاغ (نموذج البلاغ)	:	INFORMATIQUE (MODELE –)
مباينة	:	DIFFERENCE

ت

تابع	:	FONCTION

ث

إثبات (عملية الإثبات)	:	THEMATISATION
اثناني	:	BINAIRE
مثنوي	:	DYADIQUE

ج

جازم	:	ASSERTEUR
جزم	:	ASSERTION
جزمي	:	ASSERTIF
جمعي	:	POLYADIQUE
استجابي	:	REACTIF
مجال تعريف العلاقة	:	DOMAINE DE LA RELATION
مجال تقويم العلاقة	:	CODOMAINE DE LA RELATION

ح

ARGUMENTATIF	:	حِجَاجي (احتجاجي)
CALCULABILITE	:	حسابية (الخاصية الحسابية)
PREDICAT	:	محمول
DECODER (ANTI ENCODER)	:	حَلٌّ (ضد عَقَدَ)

د

RETROACTIF	:	إدْباري
PROGRESSIF	:	تدرجي
THESE	:	دعوى
PROPOSANT	:	مُدَّعٍ
AFFINER	:	دقق
CONCLUSION D'UN ARGUMENT	:	مدلول
ARGUMENT	:	دليل
ARGUMENTATION	:	تدليل

ر

CONNECTEUR	:	رابط
QUADRUPLET	:	رابوع

س

POLEMIQUE	:	سجالي
REFERENT	:	مُسمّى

ش

ANALOGIE	:	مشابهة
ISOMORPHISME	:	تشاكل
DUBITATIF	:	تشكيكي

شاهد	:	PROTOTYPE
استشاري	:	DELIBERATIF

ض

ضبط	:	PRECISER
إضماري	:	IMPLICITE

ظ

إظهاري	:	EXPLICITE

ع

عبارة سليمة التركيب	:	EXPRESSION BIEN FORMEE
تعبيري	:	EXPRESSIF
لا متعد	:	INTRANSITIF
عارض	:	PROPOSANT
معترض	:	OPPOSANT
عَقَد (ضد حَلَّ)	:	ENCODER (ANTI DECODER)
انعكاسي	:	REFLEXIF
إعلاني	:	DECLARATIF

غ

أغراض الكلام (أفعال الكلام)	:	ACTES DE LANGUAGE
مغايرة	:	HETROGENEITE

ف

تفاعل	:	INTERACTION
فِكراني	:	IDEOLOGUE
فِكرانية	:	IDEOLOGIE

ق

CONNEXITE	:	اقتران
NON-CONNEXE	:	غير اقتراني
PRESUPPOSITION	:	اقتضاء
PROPOSITION	:	قضية
REGRESSIF	:	تقهقري
ENONCIATEUR	:	قائل
ENONCE	:	قول
ENONCIATAIRE	:	مقول له
EVALUATION	:	تقويم
EVALUATIF	:	تقويمي
RAISONNEMENT PAR ANALOGIE	:	قياس

ك

LUCUTOIRE	:	كلامي
ILLOCUTOIRE	:	تكلُّمي
PERLOCTOIRE	:	تكليمي

ل

COHESION	:	التحام
IMPLICATURE	:	استلزام تخاطبي
COMMISSIF	:	التزامي

م

IDENTITE	:	مماثلة
COHERENCE	:	ألتِئام

ن

إنشاء الخطاب	:	PRODUCTION AU DISCOURS
لا تناظري	:	ASYMETRIQUE
نقض	:	CONTER-EXEMPLE
ناقل (أو مُلْقٍ)	:	EMETTEUR
منقول إليه (أو متلَقٍّ)	:	RECEPTEUR

و

توجيهي	:	DIRECTIF
اتساق	:	CONSISTANCE
متوالية	:	SEQUENCE
متوالية نونية	:	N-UPLET

المراجع العربية

* الآمدي، سيف الدين،

- **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت 1980.
- **غاية المرام في علم الكلام**، القاهرة 1971.

* الأسفراييني، أبو المظفر،

- **التبصير في الدين**، عالم الكتب، بيروت 1983.

* الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل،

- **مقالات الإسلاميين**، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، 1985.

* الإيجي، عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد،

- **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت.

* الباقلاني، القاضي أبو بكر أحمد بن الطيب،

- **كتاب التمهيد**، تحقيق ونشر الأب مكارثي، بيروت 1907.

* البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر،

- **الفرق بين الفرق**، مطبعة المعارف، مصر، 1910.

* التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر،

- **شرح العقائد النسفية**، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1984.

* التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد،
- **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مكتبة الخانجي، مصر، 1962.

* ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد عبد الحليم الحراني،
- **الرسالة التدمرية في تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته**، قصي محيي الدين الخطيب، القاهرة، 1397.
- **درء تعارض العقل والنقل**، دار الكنوز الأدبية.
- **كتاب الرد على المنطقيين**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- **مجموع فتاوي ابن تيمية**، المجلدان 5 و6: **الأسماء والصفات**، والمجلد 9: **المنطق**، مكتبة المعارف، الرباط.

* الجابري، محمد عابد،
- **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، 1974.

* عبد الجبار، القاضي أبو الحسن،
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الأجزاء: الرابع والسادس والثاني عشر والرابع عشر، القاهرة، 1962.

* الجرجاني، الشريف أبو الحسن علي بن محمد الحسني،
- **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، 1971.

* الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك،
- **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مكتبة الخانجي، مصر، 1950.
- **الشامل في أصول الدين**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1969.

* ابن حزم، علي بن محمد الظاهري،
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مصر، 1964.

* دنيا، سليمان،

ـ **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين**، دار إحياء الكتب العربية، 1958.

* الرازي، فخر الدين محمد بن عمر،

ـ **التفسير الكبير**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981.

ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984.

* ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد،

ـ **مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة**، تحقيق محمد قاسم، 1964.

* الساجقلي، زاده،

ـ **الرسالة الوليدية في آداب البحث**، مخطوط دار الكتب الظاهرية، دمشق، رقم 5042.

ـ **تقرير القوانين في آداب البحث**، مخطوط دار الكتب الظاهرية، دمشق، رقم 6345.

* السيد، الشريف،

ـ **شرح وظائف البحث**، مخطوط دار الكتب الظاهرية، دمشق، رقم 3515.

* الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى،

ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، عني بضبطه وترقيمه الأستاذ محمد عبد الله دراز.

* الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم،

ـ **الملل والنحل**، القاهرة، 1956.

ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**، حرره وصححه، الفريد جيوم.

* الصابوني، الإمام نور الدين،
ـ **كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين**، دار المعارف بمصر، الإسكندرية، 1969.

* طاش، كبرى،
ـ **شرح آداب البحث**، مخطوط دار الكتب الظاهرية، دمشق، رقم 10694.

* طٰه، عبد الرحمٰن،
ـ **رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه** (أطروحة دكتوراه الدولة بالسربون)، 1985.
ـ **المنطق والنحو الصوري**، دار الطليعة، بيروت، 1983.
ـ **«الألوهية ومراتب التقرب: المقاربة والقربان والقرب»**، منشورات الأكاديمية المغربية 1987.
ـ **«مراتب الحجاج وقياس التمثيل»**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، 1987.
ـ **«من الجدل المحمود إلى علم المناظرة فإلى علم الاعتقاد»** الدروس الحسنية الرمضانية سنة 1405، منشورات وزارة الأوقاف، 1986.

* عرفان، عبد الحميد،
ـ **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984.

* الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن أحمد،
ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.
ـ **القسطاس المستقيم**، المطبعة الكاتوليكية، بيروت، 1959.
ـ **إلجام العوام عن علم الكلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.

* الكلنبوي، إسماعيل،
ـ **رسالة الكلنبوي في آداب البحث والمناظرة**، مخطوط دار الكتب الظاهرية، دمشق، رقم 6113.

* الماتردي السمرقندي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود،
- **كتاب التوحيد**، دار المشرق، بيروت، 1970.

* المتوكل، أحمد،
- **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1985.

* المكلاتي، أبو الحجاج يوسف بن محمد،
- **كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصوال**، 1977.

* النشار، على سامي،
- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار المعارف، مصر، 1965.
- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، 1966.

* أبو يعلى، القاضي،
- **المعتمد في أصول الدين**، دار المشرق، بيروت.

المراجع الفرنسية

* ARKOUN, M.,

POUR UNE CRUTIQUE DE LA RAISON ISLAMIQUE, MAISON-NEUVE ET LAROSE 1984.

* BARTH, E. M./KRABBE, E.C.W.,

FROM AXIOM TO DIALOGUE (A PHILOSOPHICAL STUDY OF LOGICS AND ARGUMENTATION), DE GRUYTER, 1982.

* CARLSON, L.,

DIALOGUE GAMES, REIDEL, 1985.

* DASCAL, M.,

DIALOGUE, AN INTERDISCIPLINARY APPROACH, JOHN BENJAMINS, AMSTERDAM, 1985.

* DUCROT, O.,

LES ECHELLES ARGUMENTAYIVES, MINUIT, 1980.

* GEACH, P.T.,

«ONTOLOGICAL RELATIVITY AND RELATIVE IDENTITY», IN MUNITZ, M. (ed), **LOGIC AND ONTOLOGY,** NEWYORK UNIVERSITY PRESS, 1971 pp. 197 - 302.

* GRICE, H.P.,

«LOGIC AND CONVERSATION» IN COLE/MORGAN (ed): **STNTAX AND SEMANTICS 3: SPEECH ACTS,** ACADEMIC PRESS, NEW-YORK, 1975, pp. 41 - 58.

* GROOTENDORST, R./EEMEREN, F.H.VAN.,

SPEECH ACTS IN AGUMENTATIVE DISCUSSIONS, FORIS PULICATIONS, DORDRECHT, 1984.

* GRIFFIN, N.,
RELATIVE IDNETITY, OXFORD, THE CLARENDED PRESS, 1977.

* HINTIKKA, J/KULAS,J.,
THE GAME OF LANGAGE, REIDEL, 1983

* JACQUES, F.,
DIALOGIQUES, RECHERCHES LOGIQUES ŠUR LE DIALOQUE, P.U.F., PARIS, 1970.
L'ESPACE LOGIQUE DE L'INTERLOCUTION, P.U.F., PARIS, 1985.

* KRIPKE, S.,
«IDENTITY AND NECESSITY» IN MUNITZ (ed), **IDENTITY AND INDIVIDUATION**, NEWYORK UNIVERSITY PRESS, pp. 136 - 164, 1971.

* LANDMAN, F.,
TOWARDS A THEORY OF INFORMATION, FORIS PUBLICATIONS, DORDRECHT, 1986.

* LEWIS, D.,
«COUNTERPART THEORY AND QUANTIFIED MODAL LOGIC» IN **THE JOURNAL OF PHILISOPHY**, 65 (MARCH), pp. 113 - 126, 1968.

* LORENZEN, P./LORENZ, K.,
DIALOGISCHE LOGIK, WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT, DARMSTADT, 1978.

* MOUTAOUAKIL, A.,
REFLEXIONS SUR LA THEORIE DE LA SIGNIFICATION DANS LA PENSEE LINGUISTIQUE ARABE, PUBLICATION DE LA FACULTE DES LETTRES DE RABAT, 1982.

* PINKAL, M.,
LOGIK UND LEXIKON, DE GAUYTER, BERLIN, 1985.

* PLANTINGA, A.,
THE NATURE OF NECESSITY, OXFORD, THE CLARENDEN PRESS, 1974.

* TAHA, A.,
LANGAGE ET PHILOSOPHIE, ESSAI SUR LES STRUCTURES LINGUISTIQUES DE L'ONTOLOGIE, PUBLICATION DE LA FACULET DE RABAT, 1979.

* TAHA, A.,

«ARAB DIALECTITIANS ON RATIONAL DISCUSSION», **PROCEEDINGS OF INTERNATIONAL CONFERENCE ON ARGUMENTATION**, JUIN 3 - 6, 1986, AMSTERDAM, FORIS PUBLICATIONS, DOROREСНТ, 1987.

* WIGGINS, D.,

SAMENESS ANS SUBSTANCE, CAMBRODGE, MASS. HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1980.

صدرت للمؤلف عن المركز الثقافي العربي الكتب التالية:

- **تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994**
- **فقه الفلسفة:**

1. الفلسفة والترجمة، 1995

2. القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، 1999

- **العمل الديني وتجديد العقل، 1997**
- **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1998**

د. طه عبد الرحمن

في أُصول الحوار
وتجديد عِلْم الكلام

تجتمع في ظاهرة التخاطب الإنساني وظائف ثلاث هي: «التبليغ» و «التدليل» و «التوجيه»؛ واتخذت هذه الوظائف أجلى مظهرها في الصيغة الإسلامية العربية لهذا التخاطب، هذه الصيغة التي عُرفت باسم «المناظرة».

فكان أن اتجه المؤلف إلى وضع نموذج للسلوك التخاطبي للإنسان، فجعل هذا السلوك مراتب ثلاث هي: «الحوار» و «المحاورة» و «التحاور»، مراتب تناسب تصنيفاً ثلاثياً للنظريات المتداولة في مجال التحليل الخطابي والتي سماها على التوالي: «النظرية العَرْضية» و «النظرية الاعتراضية» و «النظرية التعارضية».

وقام بتحقيق جانب من هذا النموذج بدراسة مفصلة لأصول المنهج الكلامي في ممارسة الحوار، متعاطياً تقويم هذا المنهج من زاوية نظرية الحِجاج والمنطق الحواري الحديث، كما بسط القول في الاستدلال القياسي واستخرج بعض عناصره الأساسية نحو «الشاهد» و «المشابهة» وأنشأ أنساقاً منطقية لنظريات المماثلة عند المتكلمين.

وختم بحثه باستنباط بعض قوانين الاشتغال العقلي عند النظار المسلمين، مبطلاً بذلك دعاويَ بشأن التراث الإسلامي العربي شاعت بين الباحثين مثل دعوى «بيانية» هذا التراث ودعوى «شرعانيته».

ISBN 9953-68-156-2





ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب